T.C.
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TASNİF DÖNEMİ HADİS EDEBİYATININ OLUŞUMUNDA SOSYO-KÜLTÜREL ETKENLER (NESÂÎ'NİN *es-SÜNEN*'İ ÖRNEĞİ)

Hazırlayan
Veli TATAR

Danışman
Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

Doktora Tezi

Şırnak, 2022

T.C.
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TASNİF DÖNEMİ HADİS EDEBİYATININ OLUŞUMUNDA SOSYO-KÜLTÜREL ETKENLER (NESÂÎ'NİN *es-SÜNEN*'İ ÖRNEĞİ)

(Doktora Tezi)

Hazırlayan
Veli TATAR

Danışman
Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

Şırnak, 2022

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Tezi Hazırlayan
Veli TATAR

TEZ YAZIM KILAVUZUNA UYGUNLUK SAYFASI

"Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesâî'nin *es-Sünen*'i Örneği)" adlı Doktora tezi, Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu'na uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan	**Danışman**
Veli TATAR	Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

Temel İslam Bilimleri ABD

Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

ÖNSÖZ

İlk asırlardan itibaren daha çok şifahi olarak yayılan hadis kültürü, daha sonra ilmi ve sosyo-kültürel şartlar değiştikçe yazılı hadis kültürüne dönüşmüştür. Bu husus hadis edebiyatının oluşumunda etkin rol oynayan temel sebeplerden birisini teşkil etmektedir. Fetihlerle birlikte sahabe ve tabiîn, İslam'a hizmet ve ilim için farklı bölgelere yerleşmiş, Hz. Peygamber'den öğrendikleri hadisleri o bölgelerde rivayet etmişlerdir. Farklı bölgelerde rivayet edilen hadisleri almak için rıhleler yapılmış, bu yolculuklar vesilesiyle ravi, hem o bölgenin farklı sosyo-kültürel yapısı ile tanışmış hem de hadis ilminde seviye katetmiştir. Bütün bu ilmi çabalar sonucunda yazılı kültüre geçilmiş, Hicri birinci asrın sonundan itibaren hadisler tedvin edilmeye başlanmış, hemen akabinde hadisler tasnif edilmiştir. Hadis alimleri zihinlerindeki hadisleri muhafaza etmek ve sonraki nesillere aktarmak namına kitaplarda toplamışlardır. Tedvin ile tasnif faaliyetleri Hadis Edebiyatı Tarihinin önemli iki aşamasını teşkil eder. Bu bağlamda Hadis Edebiyatı Tarihine dair bilgileri incelediğimizde, hadis edebiyatının teşekkülündeki etkenlerin sadece ilmî ve fikrî cereyanlarla sınırlı olmadığı, sosyo-kültürel yapı ve bununla alakalı disiplinlerin de bu oluşuma tesir ettiği bilgisi, bu etkenlerin neler olabileceği ve hadis eserlerine nasıl yansıdığı sorusunu akıllara getirmektedir. Bu bağlamda hadis edebiyatının teşekkülünde rol alan etkenler çerçevesinde *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesâî'nin es-Sünen'i Örneği)* adında bir çalışma yapılmasının gerekli olduğunu müşahade ettik.

Hadis edebiyatı ile ilgili hem klasik hem de çağdaş dönemde yapılan çalışmaların sayısı oldukça azdır. Bu bağlamda Ömer Özpınar tarafından hazırlanan *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda İlmî ve Fikri Hareketlerin Etkisi (Buhârî örneği)* adlı çalışmada, hadis edebiyatının teşekkülünde sadece ilmî ve fikrî etkenlere Buhârî özelinde değinilmiştir. Mezkur eser haricinde hadis edebiyatının oluşumundaki etkenleri detaylı bir şekilde ele alan herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır.

Bu çalışmamızda Ömer Özpınar'ın değinmediği hususlar incelenmiştir. Böylece hadis edebiyatının oluşumundaki siyasî, iktisâdî, coğrafî, felsefî ve sosyo-kültürel etkenler Nesâî'nin *Sünen*'i özelinde irdelenecektir. Çalışmanın birinci bölümünde ilmî ve fikrî yapının yanı sıra, sosyo-kültürel yapı ile bu alana giren felsefe, edebiyat, etnik

yapı, gelenek, ekonomi ve coğrafya gibi disiplinlerin, tasnif döneminde hadis edebiyatına ne şekilde yansıdığına yer verilecektir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, birinci bölümde ele alınan etkenlerin hadis edebiyatı türlerinin oluşumundaki etkisi incelenecektir. Bilhassa ale'l-ebvâb ve ale'r-ricâl türü hadis eserlerinin teşekkülünde hangi kültürel etkenlerin aktif olarak rol aldığı somut verilerle ele alınacaktır. Tasnif döneminde hadis eserlerinin şekillenmesinde muhtevanın yanı sıra kağıt, papirüs, parşömen gibi yazı malzemelerine de ihtimam gösterilmektedir. Bu bölümde tarihi süreç içerisinde hadis eserlerinin tasnifi esnasında, eserlerin şekilsel olarak nasıl ortaya çıktığı ve hadis eserlerini oluşturan yazı malzemelerinin neler olduğuna değinilecektir. Akabinde sosyo-kültürel yapı ile ilişkisi dolayısıyla hadis verrâklarının hadis edebiyatının teşekkülüne etkileri ve tasnif dönemindeki bazı hadis verrâklarının isimlerine temas edilecektir. Böylece birinci bölümde hadis edebiyatının muhtevasının oluşumundaki tesirler ele alınırken, ikinci bölümde şekilsel olarak bu oluşumu etkileyen âmillerin neler olduğu üzerinde durulacaktır.

Bir kitabın telifi esnasında müellifler, içinde yaşadığı toplumun hem siyasi, hem sosyal hem de kültürel yapısından etkilenir ve onu eserine yansıtır. Tasnif döneminde telif edilen eserler de yazıldıkları dönemin ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel yapısını yansıtması bakımından önem arz eder. Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise birinci ve ikinci bölümde tespit edilen hususlar, *Sünenu'n-Nesâî* özelinde müşahhas hale getirilecektir. Nesâî'nin içinde yaşadığı toplumun siyasî ve sosyo-kültürel yapısı ele alınacak, akabinde bu yapıların Nesâî'nin es-*Sünen* adlı eserindeki tesirleri incelenecektir.

Tezimizin danışmanlığını üstlenen, hiçbir zaman katkılarını esirgemeyen, tezi baştan sona kadar karşılıklı okuyup eksikliklerini düzelten ve çalışmanın gelişmesine çok büyük katkıları olan danışman hocam Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU'na, doktora sürecinde desteğini esirgemeyen ve tezin gelişmesine katkı sunan Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR'e, tezi okuyarak katkı sunan Prof. Dr. Mehmet BİLEN ve Doç. Dr. Fikret ÖZÇELİK'e, tezin isimlendirilmesinde ve genel çerçevesinin belirlenmesinde önemli etkisi bulunan Prof. Dr. Ömer ÖZPINAR'a, tezin teknik yönden eksikliklerini düzeltmede yardımcı olan Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY ile Dr. Öğr. Üyesi Emine DEMİL hocalarıma, Arapça kaynaklardaki birçok ifadeyi anlamama katkı sunan Dr.

Muhammed Cum’â Vâhid’e teşekkürü borç bilirim. Ayrıca benimle birlikte tez sürecinin bütün sıkıntılarını üstlenen değerli eşime ve çocuklarıma da gönülden teşekkür ederim. Çalışmak bizden muvaffakiyet Allah’tandır.

Veli TATAR
Şırnak 2022

TASNİF DÖNEMİ HADİS EDEBİYATININ OLUŞUMUNDA SOSYO-KÜLTÜREL ETKENLER (NESÂÎ'NİN *es-SÜNEN*'İ ÖRNEĞİ)

Veli TATAR
Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı,
Doktora Tezi / Aralık, 2022
Danışman: Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

ÖZET

Hicri III. asır, hadis tarihinin altın çağı olup hadis eserlerinin tasnifinin zirveye ulaştığı bir dönemdir. Bu dönemde Kütüb-i Sitte başta olmak üzere temel kaynaklar telif edilmiş ve tasnif edebiyatı oluşturulmuştur. Aynı zamanda ilmî ve fikrî cereyanların ortaya çıktığı ve geliştiği, Hanefîlik ve Şafiîlik gibi fıkhi mezheplerin ve hadis eserlerinin tasnifinin zirveye ulaştığı bir dönem olmuştur. Ayrıca siyasi olarak Abbasi'lerin hüküm sürdüğü ve Mihne hâdisesinin yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu gelişmeler meydana gelirken, bunların bilhassa hadis edebiyatının teşekkülüne ne derece tesir ettikleri önem arz etmektedir. Nitekim telif edilen her bir eser, bir takım amaçlar, sebepler, etkenler ve hedefler doğrultusunda telif edilmektedirler. Bu sebeple hadis edebiyatının oluşumundaki etkenleri daha iyi anlamak ve değerlendirmek için bu dönemdeki ilmî ve fikrî etkenlerin yanı sıra, sosyo-kültürel etkenler ile coğrafi, tarihi, felsefi ve ekonomik disiplinlere çeşitli yönleriyle değinmek, hadis eserlerine bütüncül bir şekilde yaklaşmanın önünü açacaktır. Böylece hadis eserlerinin en seçkin kaynaklarının ortaya çıkışında sosyo-kültürel olguların etkisinin ne olduğu sorusunu açıklığa kavuşturmak, hadis eserlerinin yazıldığı dönemin sosyo-kültürel yapısını bilmekle mümkün olacaktır.

AnahtarKelimeler: Kültür, Toplum, Tasnif, Sünen, Nesâî

SOCIO-CULTURAL FACTORS IN THE FORMATION OF HADITH LITERATURE OF THE CLASSIFICATION PERIOD (SAMPLE OF NESAI'S ES-SUNEN)

Veli TATAR
Şırnak University, Graduate Education İnstitute, Depatment of Basic Islamic Sciences,
Doctoral Thesis/December, 2022,
Advisor: Assoc. Prof. Nurullah AGİTOĞLU

ABSTRACT

Hijri III. century is the golden age of hadith history and it is a period when the classification of hadith works reached its peak. In this period, basic sources, especially Kütüb-i Sitte, were copyrighted and classification literature was created. At the same time, it was a period in which scientific and intellectual currents emerged and developed, and the classification of hadith works and fiqh sects such as Hanafism and Shafiism reached their peak. In addition, there was a period when the Abbasids ruled politically and the Mishna incident was experienced. While these developments are taking place, it is important to what extent they affect the formation of hadith literature. As a matter of fact, each copyrighted work is copyrighted in line with some purposes, reasons, factors and targets. For this reason, to better understand and evaluate the factors in the formation of hadith literature, addressing socio-cultural factors, geographical, historical, philosophical and economic disciplines from various aspects, as well as scientific and intellectual factors in this period, will pave the way for a holistic approach to hadith works. For this reason, to better understand and evaluate the factors in the formation of hadith literature, addressing socio-cultural factors, geographical, historical, philosophical and economic disciplines from various aspects, as well as scientific and intellectual factors in this period, will pave the way for a holistic approach to hadith works.

Keywords: Cultur, Society, Classification, Sunen, Nasai

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....

ÖZET ..... İ

ABSTRACT ..... İİ

KISALTMALAR ..... Vİİ

GİRİŞ 1

A. ARAŞTIRMANIN ADI VE ÇERÇEVESİ 1

B. ARAŞTIRMANIN KONUSU 1

C. ARAŞTIRMANIN AMACI 3

D. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI 5

BİRİNCİ BÖLÜM

TASNİF DÖNEMİ HADİS EDEBİYATININ OLUŞUMUNDA ETKİLİ OLAN SOSYO-KÜLTÜREL ETKENLER

1.1.HADİS EDEBİYATININ OLUŞUMUNA ETKİLERİ BAKIMINDAN TASNİF DÖNEMİNDE SOSYO-KÜLTÜREL HAREKETLER……10

1.1.1.Siyasî ve Sosyo-Kültürel Ortam 11

1.1.2. İlmî ve Fikrî Ortam 20

1.1.2.1. Nakli İlimler 24

1.1.2.2. Akli İlimler 30

1.1.3. Coğrafi Yapı İle Toplumsal Geleneklerin Hadis Edebiyatına Yansıması ... 31

1.1.3.1. Hicaz Bölgesi 32

1.1.3.2. Irak Bölgesi 43

1.1.3.3. Bölgeleri Birleştiren Kültür: Rıhle 51

1.2.HADİS EDEBİYATINA ETKİLERİ BAKIMINDAN İDEOLOJİK OLUŞUMLAR VE SOSYO-KÜLTÜREL DİSİPLİNLER……56

1.2.1. Siyasi Mezheplerin Hadis Edebiyatına Etkisi 56

1.2.1.1. Şîa 57

1.2.1.2. Hâricîler/İbâdıyye 64

1.2.1.3. Mûtezile..... 70
1.2.1.4. Mihnenin Sosyo-Kültürel Boyutu ve Hadis Eserlerine Yansıması.....77
1.2.1.4.1. Mihne Sonrası Ehl-i Hadis ve Mutezile Ayrışması……..88
1.2.1.4.2. Mihne Süreci ve Sonrasında Ehl-i Rey'in Durumu…….96
1.2.2. Hadis Edebiyatı ve Kültür İlişkisi 99
1.2.2.1. Sözlü Rivayet Kültüründen Yazılı Rivayet Kültürüne Geçiş 100
1.2.2.2. Ortak İslam Kültürü ve Hadis Edebiyatı Oluşumuna Etkisi 109
1.2.2.3. Yabancı Kültürlerin Hadis Eserlerindeki İzleri..... 112
1.2.2.3.1. Fars Kültürü..... 113
1.2.2.3.2. Hint Kültürü 119
1.2.3. Hadis Edebiyatının Oluşumunda Etnik Unsurların ve Edebi Anlayışlarının Rolü……..... 123
1.2.3.1. Tasnif Dönemi Arap Edebiyatı ve Hadis İlmi ile İlişkisi..... 124
1.2.3.2. Hadis Tasnifinde Mevâlî Hadisçilerin Rolü..... 131
1.2.4. Felsefe ve Tercüme Hareketlerinin Hadis Edebiyatı ile İlişkisi 136
1.2.5. Hadis Telifatında Toplumsal Yapının İzleri..... 145
1.2.5.1. Muhaddislerin Siyasi Yapı İle İlişkileri 151
1.2.5.2. Muhaddislerin Ekonomik Durumları 157
1.2.5.2.1. Ücret Karşılığında Hadis Rivayeti 163
1.2.5.3. Hadis Eseri Oluşturma Ehliyeti..... 167
1.2.5.3.1. Hadis İlmine Başlama Yaşı 167
1.2.5.3.2. Hadis Telifatından Önceki Hazırlık Safhası..... 174
1.2.5.3.3. Hadis Telifatında Aile Desteği 178

İKİNCİ BÖLÜM

HADİS EDEBİYATI TÜRLERİNİN VE ŞEKİLSEL ÖZELLİKLERİNİN OLUŞUMUNDA SOSYO-KÜLTÜREL YAPININ ETKİSİ

2.1.HADİS EDEBİYATI TÜRLERİNİN OLUŞUMUNDA SOSYO-KÜLTÜREL YAPININ ETKİSİ……181
2.1.1. Ale'l-Ebvâb Türü Hadis Edebiyatı..... 182
2.1.2. Ale'r-Ricâl Türü Hadis Edebiyatı 190
2.1.3. Hadis Rivayetinde Ravilerin İctimâî Konumu 195

2.2.HADİS ESERLERİNİN ŞEKİLSEL ÖZELLİKLERİ VE HADİS VERRÂKLARI……198
2.2.1. Yazı Malzemeleri 198
2.2.1.1. Kağıttan Önceki Yazı Malzemeleri 199
2.2.1.2. Kâğıt 206
2.2.2. Yazı Aletleri 208
2.2.3. Hadis Eserlerinin Şekil Özellikleri 211
2.2.3.1. Rulo 211
2.2.3.2. Kodeks 212
2.2.4. Hadis Eserlerinin Muhteva Özellikleri 212
2.2.4.1. Hadis Eserlerinin İsimlendirilmesindeki Etkenler 213
2.2.4.2. Tecvîdü'l Hadis 218
2.2.5. Hadis Edebiyatına Etkileri Bakımından Hadis Verrâkları 222
2.2.5.1. Verrâk Çarşıları 224
2.2.5.2. Nüsha Farklılıklarının Oluşmasında Verrâkların Rolü 226
2.2.5.3. Tasnif Dönemindeki Hadis Verrâkları 229

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÜNENU'N-NESÂÎ'NİN OLUŞUMUNDA SOSYO-KÜLTÜREL ETKENLER

3.1.NESÂÎ'NİN SİYASÎ, İDEOLOJİK VE SOSYO-KÜLTÜREL HAREKETLERLE İLİŞKİSİ……241
3.1.1. Nesâî ve Yaşadığı Siyasi ve Sosyo-Kültürel Çevre 241
3.1.2. Nesâî'nin İlmî ve Fikrî Gelişim Süreci 247
3.1.3. Nesâî'nin İdeolojik Hareketlere Bakışı 253
3.1.4. Toplumun Bir Ferdi Olarak Nesâî 256
3.1.5. Nesâî'nin Şiilikle İtham Edilmesi 260
3.1.6. Nesâi'nin Mihnesi ve Vefatı 270
3.2. *SÜNENU'N-NESÂÎ*'NİN TASNİF METODU……274
3.2.1. *Sünenu'l-Kübrâ* ile *Sünenu's-Suğrâ*'nın İsimlendirilmesi ve Eserlerin Nesâî'ye Aidiyeti Problemi 274
3.2.2. *Sünen*'in Metodu ve Muhtevası 281
3.3.*SÜNENU'N-NESÂÎ*'NİN OLUŞUMUNDA SOSYO-KÜLTÜREL ETKENLER…….....291

3.3.1. *Sünen'*in Telif Edilmesinde İlmî ve Fikrî Hareketlerin Etkisi 291
3.3.1.1. Nesâî'nin İlmî ve Fikrî Görüşlerinin Sünen'e Yansıması..... 294
3.3.1.1. Nesâî'nin Fıkhî Görüşlerinin Sünen'e Etkisi 303
3.3.1.2. Arap Edebi Anlayışının *Sünenu'n-Nesâî*'deki izleri 313
3.3.2. *Sünen'*in Telif Edilmesinde Siyasî ve Sosyo-Kültürel Etkenler 316
3.3.3.1. Nesâî'nin Siyasî Görüşlerinin Sünen'e Etkisi..... 317
3.3.3.2. Nesâî'nin Kültürel ve Toplumsal Yaşamının Sünen'e Yansıması... 321
3.3.3. *Sünen*'de Ücretle Hadis Rivayet Eden Raviler..... 328

SONUÇ..... 332

KAYNAKÇA 337

KISALTMALAR

as. : Aleyhisselam

b. : Bin, İbn

bnt. : Bint

Bkz. : Bakınız

Çev. : Çeviren, Tercüme eden

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

Hz. : Hazreti

m.ö. : Milattan Önce

nşr. : Neşreden

ö. : Ölümü

s. : Sayfa

sas : Sallallahu Aleyhi Vesellem

thk. : Tahkik eden

trs. : Tarihsiz

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN ADI VE ÇERÇEVESİ

Araştırmanın adı *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesâî'nin Sünen'i Örneği)* olarak belirlenmiştir.

Araştırmanın adında geçen *Tasnif Dönemi* ile hadislerin bir araya getirilerek tasnif edildiği Hicri II. asrın ikinci yarısından itibaren IV. asrın başlarına kadar olan dönem kastedilmektedir. Ancak çalışmamız hadis ilminin ale'l-ebvâb ve ale'r-ricâl tarzındaki eserlerin teşekkül ettiği ve Kütüb-i Sitte'den birisi olan Nesâî'nin *es-Sünen*'inin telif edildiği döneme kadar geçen süreçteki gelişmelerle sınırlandırılacaktır.

Çalışmada yer alan *Sosyo-Kültürel Etkenler* tabiri ise ihtiva ettiği bütün manalarıyla incelenmiştir. Zira kültür kavramı, geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Bu meyanda kültür, siyasi, ilmî, fikrî, felsefî, coğrafî, iktisâdî ve toplumsal gelişmeleri bünyesinde barındırır. Bu dönemde vuku bulan fikri ve sosyo-kültürel hareketler, siyasi hayatı da doğrudan etkilemiştir. Dolayısıyla Hadis edebiyatının oluşumunda büyük bir öneme sahip olan sosyo-kültürel hareketler, siyasî yapı ile birlikte ele alınacaktır.

Nesâî'nin es-Sünen'i Örneği başlığı ile sınırlandırmamız ise tasnif döneminde telif edilen bütün eserleri incelemenin zorluğu sebebiyledir. Nesâî'nin diğer hadis eserlerine nazaran sosyal ve kültürel alanlarda sorunların çözümünde, hadislerden yararlanma hususunda önemli katkılarının olması da bu sınırlandırmanın sebeplerinden birisidir. Bu bağlamda tasnif döneminde sosyal ve kültürel hareketler tespit edilecek, bunların *Sünenu'n-Nesâî*'deki yansımaları araştırılacaktır.

B. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Hadis tasnifi hicrî ikinci asrın ikinci yarısında başlamış olup III. asırda zirveye ulaşmış ve bu dönemde temel hadis kaynakları tasnif edilmiştir. Nitekim tasnif döneminde muhtelif siyasi ve fikrî yapı, mezhepler arasındaki ihtilaflar, ekoller arasındaki tartışmalar ve bu meyanda sosyo-kültürel etkenler, hadis külliyatının ortaya çıkışında mühim bir yere sahiptir.

Hadis tasnifinin bilhassa nakli ve akli ilimlerin zirveye ulaştığı bir döneme denk gelmesinin tesadüfi olmadığı kanaatindeyiz. Bu dönemde Müslümanlar hem ilmî ve fikrî çalışmalarda hem de siyasi ve sosyo-kültürel alanda zirveye ulaşmışlardır. Dolayısıyla bu döneme altın çağ denilmesinin altında yatan ana sebep de bu olsa gerektir.

Bu dönemde fetihlerle birlikte İslam dünyasının genişlemesi, Müslümanları farklı dini inanış ve kültürlerle karşı karşıya getirmiştir. Bu husus Müslümanların yabancı kültürlerle karşılaşmasına, dolayısıyla Müslümanların nakli ilimlerin yanı sıra tercümelerle birlikte akli ilimlerle de meşgul olmasını sağlamıştır. Ayrıca İslam dünyasında mezhepler arasındaki kelami tartışmaların devam etmesi, düşünce alanında bir dinamizmin oluşmasına ve Müslüman toplumunun ilmi olarak ilerlemesine imkan sağlamıştır.

Müslümanların farklı medeniyetlerle karşılaşmaları sonucunda, yeni kültürel yapılar onların ilmî, fikrî, siyasî ve sosyo-kültürel ortamlarının değişmesine sebep olmuştur. Bu husus hadisçilerin düşünce yapısını da yakından etkilemiştir. Nitekim bu dönemde hadis ilimlerinin temel kaynakları tasnif edilmiştir.

Tasnif döneminde bilhassa sosyo-kültürel alanda meydana gelen hareketler, hadis edebiyatının teşekkülünde de etkin rol oynamıştır. Bu hareketlerin, hadis eserlerini hem muhteva hem de biçimsel yönüyle nasıl etkilediğini tespit etmek, hadis edebiyatının detaylı bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır.

Konuyu önemli kılan başka bir husus da hadis eserlerinin özellikle musannef, muvattâ, câmi ve sünen eserlerini ihtiva eden ale'l-ebvâb türünün, hadislerin ilmî olduğu kadar ameli yönünü de ortaya koyması ve bu eserlerin pratikte sosyal hayata yansımasını kolaylaştırmasıdır. Bu bakımdan topluma yönelik meselelere dair hadis eserlerinin muhtevasının belirlenmesinde, yine toplumsal ve kültürel etkenlerin büyük rol oynadığı görülmektedir. Bütün bunlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde hadis eserlerinin, multidisipliner bir şekilde telif edilmesinde sosyo-kültürel etkenler aktif rol oynamıştır.

Tasnif döneminde telif edilen hadis eserlerinin bir bütün olarak incelenmesi ve dönemin sosyo-kültürel yapısının hadis edebiyatı üzerindeki tesirlerinin geniş bir tahlili, tezin sınırlarını aşacağından bu tespitler *Sünenu'n-Nesâî* ile sınırlandırılmıştır.

Araştırmamız için Nesâî'nin *Sünen*'ini seçmemizde ise bazı sebepler bulunmaktadır. Nesâî tasnif döneminin ikinci yarısında yaşamış bir muhaddistir. Onun dönemine kadar temel hadis kaynaklarının çoğu tasnif edilmiştir. Bu bağlamda Nesâî'nin ictimâî yapıya önem vermesi ve toplumsal hareketlere kayıtsız kalmaması da bu sebeplerden birisidir.

Nesâî, yaşadığı dönemde fikrî ve ictimâî hareketlere karşı eserler telif etmiş ve kendi görüşünü ortaya koymuştur. Bilhassa ilmî yolculuklara çıktığı bölgelerin fikrî ve ictimâî düşüncelerini tanıma fırsatı bulmuş, hatta kendi görüşleri sebebiyle Şiilikle itham edilmiş ve bazı davranışları sebebiyle de zaman zaman tenkid edilmiştir.

Mihne sürecinin tesirlerinin devam ettiği, ekoller arasındaki tartışmaların ve mezhepler arasındaki farklı kelami görüşlerin sebep olduğu sosyo-kültürel hareketlerin yaşandığı bir dönemde yaşayan Nesâî'nin, eserini bu hususlardan bağımsız bir şekilde tasnif ettiği düşünülemez. Onun *Sünen*'inde oluşturduğu kitab ve bâb başlıkları ile müstakil olarak telif ettiği *Sünenu'l-Kübrâ*, *Hasâisu Ali, Fedâilu Sahabe, el-İmâme ve'l-Cemaâ ve İşretu'n-Nisâ* gibi eserleriyle hem Ehl-i Hadis'in görüşlerini hem de dönemin toplumunun fikrî ve ictimâî yapısını ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Netice olarak daha önce Ömer Özpınar tarafından hazırlanan doktora tezinde hadis edebiyatının oluşumundaki ilmî ve fikrî hareketlere değinilmiş ancak siyasî, felsefî, edebî ve sosyo-kültürel etkenlere detaylı bir şekilde temas edilmemiştir. Dolayısıyla bizzat Özpınar'ın da ifade ettiği gibi eksik kalan bu hususların çalışılması elzemdir. Böyle bir çalışmanın eksik kalan yönünün tamamlanmasının hadis tarihi ve edebiyatı için önemli bir işlevi yerine getirmesi önem arz eder.

C. ARAŞTIRMANIN AMACI

İslam dininde ikinci kaynak konumunda olan sünnet ve hadis ilmi, her alanda olduğu gibi Sosyoloji sahasında da incelenmesi gereken bir olgudur. Hadis ilminin hadis ve edebiyat, hadis ve cemiyet, hadis ve kültürel yapı ile hadisin sosyolojik boyutu, gün geçtikçe araştırılmaya ihtiyaç duyulan bir gereklilik halini almıştır. Hadisin ve özelde hadis edebiyatı oluşumunun ilmî, fikrî ve ideolojik etkisi kadar ictimâî ve kültürel yönünün de ele alınması önem arz eder. Nitekim hadislerin ve

hadislerden müteşekkil eserlerin içindeki beşeri hükümler, toplumu ve topluma bağlı kuralları ilgilendirdiği için sosyoloji ilmi ile yakın bir ilişkisi vardır.

Bir bireyin yaşadığı toplum yapısından, coğrafî bölgeden ve kültüründen etkilenmesi ve hayatına yansıtması toplumsal bir vakadır. Sahabe döneminde olduğu gibi sonraki dönemlerde de bir kişi, içinde yaşadığı toplumun kültürüne göre şekillenmiştir. Toplumsal meselelerde hangi alanlarda hadise ihtiyaç duyulduysa, muhaddisler de o konularla ilgili hadisleri bir araya getirmişlerdir. Bu bağlamda tasnif döneminde, muhaddislerin yaşadığı bölgenin ilmî, fikrî, siyasî, coğrafî ve sosyo-kültürel yapısının hadis edebiyatını bir yönüyle şekillendirdiğini ifade etmek mümkündür.

Çalışmamızın diğer araştırmalardan farklı olan yönü, hadis eserlerinin telif edildiği bölgenin sosyo-kültürel özellikleri ile olan bağlantısı ve hadis edebiyatına dair yeni bir bakış açısı getirmesidir. Çalışmamızın amacı tasnif döneminde hadis edebiyatının oluşmasında ve muhtevalarının belirlenmesinde sosyo-kültürel hareketler ile bu alana giren muhtelif etnik grup, kültürel yapı, medeniyet, Arap edebiyatı, felsefi düşünce ve ekonomik yapı gibi unsurların etkisini tespit etmektir. Böylece hadis edebiyatının İslam kültüründeki yeri belirlenip onun sosyo-kültürel hayat ile ilişkisini ortaya koymak hedeflenmiştir.

Çalışmada hadislerin düşünce ve toplumsal gelenek ile sosyo-kültürel yaşamın üzerinde bıraktığı tesir değil, düşünce ve toplumsal gelenek ile sosyo-kültürel olguların hadis edebiyatının oluşumundaki olumlu ve olumsuz etkilerini tespit etmek amaçlanmıştır. Başta sünenler olmak üzere hadis eserlerindeki rivayetlerin çoğunluğu toplumun ihtiyaçlarına yönelik olduğundan, toplum içerisindeki olguların bu eserlerin şekillenmesindeki etkisi önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple sosyo-kültürel alanda hadis edebiyatının oluşumu ele alınmıştır.

Çalışma hadis edebiyatının oluşumunu sosyo-kültürel boyutuyla ele alırken *Sünenu'n-Nesâî* ile sınırlandırılmıştır. Bu amaçlar doğrultusunda hazırlanacak olan tez ile hadis edebiyatının oluşumunun sadece ideolojik, fikrî ve siyasî etkilerle sınırlı olmadığı, aynı zamanda sosyolojik, coğrafî, edebî ve ekonomik olguların da hadis edebiyatını muhteva ve biçimsel yönden şekillendirdiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu çalışmanın bir diğer amacı da hadis eserleri telif edilirken, kitabın muhtevasının yanı sıra kültürel yapı ile de yakından ilişkili olması dolayısıyla şekilsel yapısının ele alınmasıdır. Bir hadis eseri tasnif edilirken biçimsel yapısının hangi

aşamalardan geçtiği, kullanılan kağıt ve kalem gibi malzemeler ile farklı kültürlere ait kitap çeşitlerinin, eserin muhtevasını nasıl şekillendirdiği açıklanmaya çalışılmıştır. Bununla da müellif nüshaları ile verrâk ve müstensihlerce istinsah edilen diğer nüshalar arasındaki farklılıklar ortaya koymak hedeflenmektedir.

Ayrıca istinsah hataları sebebiyle metin tenkidine yol açan şekilsel özelliklerin ortaya çıkarılması da hedeflenmektedir. İlk üç asırda telif edilen hadis eserlerinin bir kısmının tarih içerisinde kaybolup sonraki dönemlere ulaşmamasının sosyo-kültürel sebepleri ile verrâkların etkisinin ne olduğunun ortaya konulması amaçlanan konular arasındadır. Böylece birçok eserin günümüze ulaşmamasının tek sebebinin, zannedildiği gibi sadece savaşlar sebebiyle imha edilmesi olmadığı, bunun toplumsal bir takım sebeplerinin de olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. O dönemde de ulema ile toplumun rağbet etmediği kitaplar istinsah edilmemiştir. Dolayısıyla istinsah edilmeyen birçok eser, sonraki nesillere ulaşmamıştır. Bütün bu hususların *Sünenu'n-Nesâî* ile müşahhas hale getirilmesi planlanmıştır.

D. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Çalışmamız, konusu itibarıyla İslam Tarihi, İslam Kültür Tarihi, İslam Mezhepleri Tarihi, Sosyoloji, Felsefe, Coğrafya, Kelam Tarihi ve Fıkıh Tarihi gibi birden fazla ilmi kaynaklarla doğrudan ilgilidir. Bu sebeple tezde kullandığımız kaynakları, müstakil başlıklar halinde ele almak uygun olacaktır.

Hadis Tarihi ve Hadis İlimleri Kaynakları

Tasnif döneminde hadis ilmi ile ilgili tartışılan meselelerin belirlenmesinde, Hadis edebiyatının oluşum aşamalarında Ehl-i Hadis'e mensup muhaddislerin tasnifteki çabalarına değinen ilk Hadis eserlerinden İmam Şafiî'nin (ö. 204/820) *er-Risale*'si, *İhtilâfu'l-Hadîs'i, el-Ümm*'ü, Müslim b. Haccâc'ın (ö. 261/875) *Sahîh*'inin Mukaddime'si, Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) *er-Risâle*' *İlâ Ehl-i Mekke*'si, Râmehürmûzî'nin (ö. 360/971) *el-Muhaddisu'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*'si, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Mârifetu Ulûmu'l-Hadîs*, *Târîhu Nîsâbur* ve *Kitâbu'l-İklîl*'i, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye, el-Câmi li Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbu's-Sâmî, Şerefu Ashâbi'l-Hadîs, Takyîdu'l-İlm, el-Fakîh ve'l-Mütefekkıh*'ı, İbn Abdülberr'in (ö. 463/1071) *el-Câmîu'l-Beyânî'l-İlm*'i, İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) *Şerhu İleli't-Tirmizî*'i, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245)

Ulûmu'l-Hadîs'i Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Takrîb*'i, İbn Kesîr'in(ö. 774/1373) *İhtisâru'l-Ulûmu'l-Hadîs*'i, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Nuhbetu'l-Fiker, Hedyu's-Sâri*'si ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tedrîbu'r-Râvî*'si kayda değer eserlerdir.

Yukarıda zikrettiğimiz klasik eserlerin yanı sıra Hadis tarihi ve hadis edebiyatının oluşumuna dair bilgi ihtiva eden çağdaş eserlerden Muhammed Accac el-Hatîb'in (1932-2021) *es-Sünne Kable't-Tedvîn*'i, Ahsen el-Geylânî'nin *Tedvînü'l-Hadîs*'i, Muhammed Zübeyr es-Sıddıkî'nin *Hadis Edebiyatı Tarihi*, Abdulazîz ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) *Bustânu'l-Muhaddisîn*, M. Mustafa el-A'zâmî'nin (1932-2017) *İlk Devir Hadis Edebiyatı Tarihi*, Kettânî'nin (1857-1927) *er-Risâletü'l-Mustatrafe*, Subhi es-Salîh'in (1926-1986) *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, Talat Koçyiğit'in (1927-2011) *Hadis Tarihi*, Arapkirî'nin (1864-1954) *Buğyetu'l-Hasîs ve Târîhu İlmi'l-Hadîs*, Ebû Zehv'in *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Ali Osman Koçkuzu'nun (1936-2020) *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, Müctebâ Uğur'un (1936-2005) *Hadis İlimleri Edebiyatı*, İsmail Lütfi Çakan'ın *Hadis Edebiyatı*, Ahmet Yücel'in *Hadis Tarihi* ve Ömer Özpınar'ın *Hadis Edebiyatının Oluşumu* eserleri de tezde sıkça kullanılan çalışmalardır.

Ayrıca tasnif döneminde ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel hareketlerin hadis edebiyatının, bilhassa Nesâî'nin *Sünen*'inin oluşumundaki etkilerini tespit ederken *Sünenu'n-Nesâî*'nin şerhlerinden büyük oranda yararlanılmıştır. Özellikle Suyûtî'nin *Zehru'r-Rubâ Ale'l-Mücteba*, Sindî'nin (ö. 1138/1726) *Haşiyetu Sindî*, Muhammed b. Ali el-Vellevî'nin *Zahîretü'l-ʿukbâ fî şerhi'l-Müctebâ* adlı eserleri, Nesâî'nin *Sünen*'inin şekillenmesindeki sosyo-kültürel etkenler hususunda bilgi sunmaktadır. Bununla birlikte Nesâî'nin (ö. 303/915) telif ettiği *Sünenu'l-Kübrâ, Hasâisu Alî, Fedâilu Sahabe, ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, *Amelu'l-Yevm ve'l-Leyle*, *İşretu'n-Nisâ* eserlerinden bilhassa mukaddimelerinden büyük oranda istifade edilmiştir.

Nesâi hakkında son dönemde Arap dünyasında yapılan çalışmalardan Hâdî b. Muhammed'in *İmâmu'n-Nesâî ve Menhecuhû fi's-Sünen*, Ömer Îmân Ebûbekr'in *el-İmâmu'n-Nesâî ve Kitâbuhu'l-Müctebâ*, Hamîd Seyyîd Hasan Alî'nin *el-İtticâhu'l-Fıkhî li İmâmu'n-Nesâî min Hilâli Sünenihî fî Davi'l Mezâhib*'den oldukça yararlanılmıştır. Ayrıca Nesâi ile ilgili hem Arap dünyasında hem de Türkiye'de yapılan çok sayıda yüksek lisans, doktora tezleri, makaleler ve sempozyum bildirilerinden de büyük oranda faydalanılmıştır.

1- İslam Tarihi, Tabakât ve Rical Kaynakları

İslam tarihinde siyasi tarih ile sosyo-kültürel tarih arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Çalışmalarda sosyo-kültürel tarihi araştırmak istediğimizde o tarihin mutlaka siyasi yönüyle de karşılaşırız. Aynı durum tam tersi için de geçerlidir.

Konumuzla bağlantılı olması hasebiyle yararlanacağımız kaynakların sosyo-kültürel tarihle yakından ilişkili olması gerekir ki buna ehemmiyet gösterilmiştir. Mesela İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmîl fi't-Târîh*'i, Mesûdî'nin (ö. 345/956) *Murûcu'z-Zeheb*, Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîhu'l-Mulûk*, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Târîhu'l-İslam* eserlerinin yanı sıra Hasan İbrâhim Hasan'ın *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslam Tarihi*, Ahmed Emin'in *Fecru'l-İslâm, Duha'l-İslam* ve *Zuhru'l-İslâm*'ı, Corci Zeydan'ın (1861-1914) *İslam Uygarlıkları Tarihi*, Philip K. Hitti'nin (1886-1978) *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, eserleri sosyo-kültürel tarihe işaret ettiği için ilk dört asrı içeren kısmı baştan sonuna kadar taranmıştır.

Hadisçilerin rivayet ettikleri hadislerin güvenilirliğini inceleyen Tabakât ve rical eserleri de musanniflerin ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel hareketlerle ilişkisini tespit etmek üzere müracaat ettiğimiz kaynakların başında İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakâtü'l-Kübrâ*'sı, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ı, İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîhu Medinetu Dımaşk*'ı, Zehebî'nin *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* ve *Tezkiretü'l-Huffâz*'ı, Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbu'l-Kemâl*'i, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Tehzîbu't-Tehzîb*'i gelmektedir. Bu eserlerden aynı zamanda Nesâî'nin ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel kişiliğinin ve *Sünen*'inin oluşum aşamalarını tespit etmede de yararlanılmış eserlerdir.

Çalışmamız aynı zamanda dönemin ilmî ve fikrî hareketlerini de ele aldığı için Mehzepler tarihi kaynaklarına da sıkça başvurulmuştur. Özellikle dayandığımız kaynakların başında Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l-Fırak*, İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, el-İbâne*, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihâl*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlu Muhtelifu'l-Hadîs*, ve *İhtilâf fi'l-Lafz*, İbnü'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) *Tabakâtu'l-Mutezile*, Kâdî Abdulcebbâr'ın, (ö. 415/1025) *Fazlü'l-iʿtizâl ve Tabakātü'l-Muʿtezile*'si gelir.

2- Edebiyat, Felsefe, Sosyoloji ve Coğrafya Kaynakları

Konumuz tasnif döneminde sosyo-kültürel faaliyetler olduğu için bu dönemin sosyo-kültürel yönünü ele alan çalışmalarından da istifade edildi. Arap edebi anlayışı ve felsefeyi ihtiva eden İbn Kuteybe'nin *el-Meârif*'i, Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemu'l-Üdebâ*'sı, Câhız'ın (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-Tebyîn* ve *Kitâbu'l-Heyevân*'ı, Montgomery Watt'ın (1909-2006) *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*, M. Âbid el-Câbirî'nin (1936-2010) Arap Aklı serisi baştan sona gözden geçirilmiştir. Aynı şekilde Marshall Hodgson'un (1922-1968) *İslamın Serüveni* (3 cilt), Ignaz Goldziher'in (1850-1921) *Muhammedanische Studien (I-II)*, Corci Zeydân'ın *Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî* ve *Tabakātü'l-ümem evi's-selâ'ilü'l-beşeriyye*, Dimitri Gutas'ın *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*'ü eserlerine başvurulmuştur. Bu eserlerin yanı sıra Ahmed Emîn, Neşşâr, Yusuf Mûsa, Hudârî gibi birçok İslam düşünürünün çalışmaları tezi belirleyici kaynaklar olmuştur. Tasnif dönemi hadis edebiyatının oluşumuna fikir hareketleri ve felsefi olguların tespitini öğrenebilmek için felsefe ve tercüme hareketleri ile ilgili birçok eser taranmıştır.

Coğrafya kaynaklarının başında öncelikle buldân eserleri gelmektedir. Burada Yâkût'un *Mu'cemu'l-Buldân*, Belâzûrî'nin (ö. 279/892-93) *Futûhu'l-Buldân* Muhammed b. Yusuf el-Verrâk'ın *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* eserlerinden önemli derecede yararlanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TASNİF DÖNEMİ HADİS EDEBİYATININ OLUŞUMUNDA ETKİLİ OLAN SOSYO-KÜLTÜREL ETKENLER

Hadis alimleri eserlerinde tasnif dönemine yer verirken bu dönemin ortaya çıkmasında birtakım etkenler olduğunu belirtmişler, ele almış oldukları bu etkenlerin en çok ilmî ve fikrî yönleri üzerinde durmuşlardır. Ancak hadis edebiyatının oluşumundaki âmillerin sadece ilmî ve fikrî etkenlerden ibaret olmadığı, sosyo-kültürel etkenlerin de bu literatürü muhteva ve şekilsel yönden şekillendirdiği önemli bir gerçektir. Bilhassa tasnif döneminde hadis edebiyatının oluşumunda, ilmî ve fikrî cereyanların yanı sıra sosyo-kültürel yapının, toplumsal hareketlerin, felsefi olguların, edebi türlerin, iktisâdî ve kültürel diğer alanların da etkisinin olduğunu ifade etmek mümkündür.

Son dönem muhaddislerinden Subhî es-Sâlih (1926-1986), *Mebâhîs fî Ulûmi'l-Hadîs ve Mustalahuh* eserinde, "*Hadis Tedvininde Muhîtin (çevre, yöre) Te'sîri"* başlığı altında hadis tedvininde çevre faktörünün de etkisinin olduğuna dikkat çekmektedir. Buna örnek olarak Medine'yi gösteren müellif, hadis rivayeti konusunda Medine'nin raviler nazarında mukaddes bir belde kabul edildiğini, insanların Medine'ye halkın ağzından hadis dinlemek için geldiklerini belirtmiştir.[1]

[1] Subhi es-Sâlih, *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları*, Çev. Mehmet Yaşar Kandemir, IFAV Yayınları, İstanbul 2016, s. 36-37.

Hadis Edebiyatını diğer edebî branşlara benzeten son dönem hadis alimlerinden Muhammed Zübeyr es-Sıddîkî ise, *Hadis Edebiyatı Tarihi*'nde bu düşüncesini şöyle açıklamaktadır: "Her edebî branş, konusunun önemine, onu işleyen, gelişmesinde rol alan kimselerin karakterlerine ve özelliklerine, doğup geliştiği yerdeki toplumsal, siyasi ve tarihi şartlara göre kendisine özgü bazı özellikler çerçevesinde oluşur. Hadis edebiyatı bu kaideden müstesna değildir."[2]

1.1. HADİS EDEBİYATININ OLUŞUMUNA ETKİLERİ BAKIMINDAN TASNİF DÖNEMİNDE SOSYO-KÜLTÜREL HAREKETLER

Tasnif dönemi Hadis tarihinde en önemli devre olarak kabul edilmektedir. Bu dönem, Hicrî II. asrın ikinci yarısından IV. asrın başlarına kadar süren bir zaman dilimini kapsamaktadır. Keza bu süreç, ilmî ve fikrî ideolojilerin yanı sıra siyasi, toplumsal ve kültürel atmosferi de içerisinde barındırmış ve bu atmosferin bir takım etkenleri ile şekillenmiştir. Bir toplumun yapısı, kültürü, coğrafi konumu ve yaşam standartları, o toplumun ve dönemin dini ve siyasi anlayışını yansıtır. Kimi zaman da o toplumun dini ve siyasi anlayışı o toplumun yapısını ve kültürünü şekillendirmekte dolayısıyla bütün bu yapılar bir uyum halinde varlığını sürdürmektedir.[3]

Sosyo-kültürel bazı etkenler, tasnif döneminde hadis literatüründeki birçok eserin telif edilmesine öncülük etmişlerdir. Bu dönemde yaşamış olan müelliflerin, eserlerini yazarken hangi sosyo-kültürel yapılardan etkilendiklerini ortaya çıkarabilmek için onların yaşamış oldukları çevrenin sosyolojik, coğrafî, tarihî, dinî, ilmî ve kültürel yapılarının bir arada analiz edilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde sadece bir bölgenin alimleri ile sınırlı kalmadan, diğer beldelere de giderek hadis toplayan (rıhle) bir hadis aliminin, eserini telif ederken bu beldelerin farklı kültürleri ve sosyal yapılarından ne şekilde etkilendiğini ve bunu eserine nasıl yansıttığını ortaya çıkarabilmek için, o hadis aliminin gitmiş olduğu beldelerin yukarıda saymış olduğumuz özelliklerini genel itibarıyla incelememiz gerekecektir.

Bu noktadan hareketle biz de hadis edebiyatının oluştuğu tasnif döneminde İslam bölgelerinin siyasî yapısına, mevcut olan toplumsal tabakalara, etnik unsurlara,

---

[2] Muhammed Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi,* Çev. Yusuf Ziya Kavakçı, İrfan Yayınları, İstanbul 1966, s. 118

[3] Malik b. Nebî, *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Sorunu*, Çev. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 23.

muhtelif ideolojik mezheplere ve toplumun sosyo-kültürel yapısına değineceğiz. Böylece tasnif dönemi hadis edebiyatının oluşumunda etkili olan sosyo-kültürel etkenlerin tarihi arka planını ele alarak bu etkenlerin ilmî, fikrî, edebî, felsefî, coğrafî ve sosyo-kültürel yönlerini tespit etmeye çalışacağız.

1.1.1. Siyasî ve Sosyo-Kültürel Ortam

Genelde dini ilimlerin özelde de hadis ilminin tasnif edildiği dönem, Hicri II. asrın ikinci yarısından IV. asrın başlarına kadar süren bir zaman dilimini kapsar. Dolayısıyla bu zaman dilimindeki İslam bölgelerinin coğrafî, siyasî ve toplumsal özellikleri hakkında bilgi vermek, konunun anlaşılmasına katkı sunacaktır.

İslam bölgelerinin ilmî, fikrî ve kültürel yapısı kadar coğrafi özellikleri de hadis edebiyatının oluşumunu etkilemektedir. Bu sebeple Müslümanların siyasî olarak hüküm sürdüğü bölgelerin, hangi coğrafi özelliklere sahip olduğunu ve hangi iklim kuşaklarında yer aldığını İbn Haldûn'un[4] (ö. 808/1406) ve Batlamyus'un[5] (ö. 168/785) iklim teorileri bağlamında açıklamaya çalışacağız. Neticede bir bölgenin coğrafî ve iklimsel özellikleri, insan tabiatını ve ahlaki yapısını etkilemekte, ortaya çıkarılan literatürün muhtevasını da dolaylı olarak belirlemektedir. İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinde, yeryüzünde yedi iklim bölgesinin olduğunu belirtmiştir. Ekvatora en yakın olan birinci iklim kuşağı çok sıcak olduğu için orada yaşayan insanların tenlerinin rengi de siyahlaşmıştır. Bu bölgede kalan insanlar, daha çok kıtlıkla mücadele ettiklerinden ilmî, fikrî ve iktisâdî alan ile ilgilenememişlerdir. Habeşistan

[4] Asıl adı Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî'dir. Hicî 732'de Tunus'ta doğdu. İbn Haldûn mensup olduğu kabile reisi Vaîl b. Hucr, Hz. Peygamber'e gelip Müslüman olmuş, duasına mazhar olmuştu. Ayrıca Hz. Peygamber'den 70 hadis rivayet etmiştir. İbn Haldûn, köklü bir aileden gelmiş ve iyi bir eğitim almıştır. Tunus ve Fas bölgelerinde devletin idari mekanizmalarında önemli görevlere getirilmiş, Gırnata ve Mısır'da da çalışmıştır. Mısır'da uzun süre Maliki kadılığı yapmıştır. Dünya tarihi ile ilgili 7 ciltlik *Kitâbu'l-İber*'i ve onun girişi olarak Mukaddime'yi telif etmiştir. Eseri İslam dünyasında özellikle sosyoloji alanında yankı bulmuş ve bu önemini korumuştur. Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn*" DİA*, XIX, s. 543-555.

[5] İslam astronomisi üzerinde çalışan İslenderiye'li astronom, coğrafyacı, matematikçi ve müzikçi olup Batlamyûs el-Kalûzî diye anılır. Yunan asıllı bir Mısır'lı veya Mısır asıllı bir Yunan olduğu iddiaları mevcuttur. Yaşadığı dönem hakkında ihtilaflar mevcuttur. Mesûdî onun 161'de ölen Roma kralı Antoninus zamanında yaşadığını ileri sürmektedir. İbnü'n Nedîm de bunu doğrulamaktadır. (Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramadân, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1417/1997, s. 327) Batlamyus, büyük astronotların görüş ve buluşlarından yararlanarak dağınık haldeki bilgileri sistematik bir hale getirmiştir. Dünyanın sabit ve hareket etmeden durduğunu kanıtlamak için gözlemler yapmıştır. Astrolojinin yanı sıra geometri ve coğrafya alanlarında da bazı gözlemlerde bulunmuştur. Müslüman coğrafyacılar çalışmalarında Batlamyus'tan büyük ölçüde yararlanmışlardır. Cengiz Aydın, Gülseren Aydın, "Batlamyus" *DİA*, V, s. 196-199.

ve Sudan, bu iklim bölgelerinde yer alır. Yedinci iklim bölgesinde yaşayan insanların ise şiddetli soğuk sebebiyle tenlerinin beyaz ve çok yumuşak olduğu nakledilmiştir. Dolayısıyla Hicaz, Mağrip, Yemen, Irak, İran, Horasan-Mâverâünnehir bölgesi, Azerbaycan, Suriye, Anadolu, Mısır ve Hindistan'ı içine alan 3, 4 ve 5. İklim bölgeleri ise, en mu'tedil bölgeler arasında yer almıştır. Buralara yakın olan Endülüs, Yunan, Frenk ve Rum bölgeleri de bu özelliklere sahiptir.[6]

Yukarıda mezkur üç mutedil iklim bölgesinde ortaya çıkan ilimler, sanatlar, binalar, giyecekler, yiyecekler, meyveler, hatta hayvanlar ve canlılar, diğer iklim bölgelerindekilere göre daha yetkindirler. İbn Haldûn beden, renk, ahlak ve din bakımından en mutedil insanların, bu bölgelerde yaşadıklarına işaret etmektedir. Bu bölgeler arasında en mutedil olan yerler Suriye ve Irak[7] olmuştur. Bunun sebebi ise diğer bölgelere göre en ortada yer almalarıdır. İnsanların yaşamış oldukları bölgelerin coğrafi özellikleri, onların hem bedensel yapılarına hem de ahlaki özelliklerine yansımıştır. Nitekim bu yansıma sebebiyle düşünen ve araştıran insanlar ile düşünme ve araştırma yetilerini kullanmayan insanlar arasında belirgin farklar ortaya çıkmaktadır. [8] Böylece muhtelif İslam bölgelerinde yaşayan ve kitap telif eden müelliflerin, bu özelliklerden paylarını almış olmaları normal bir durumdur. Coğrafi özelliklerin hadis edebiyatına ne şekilde tesir ettiğine ilerleyen sayfalarda yer vereceğiz.

İslam bölgelerinin coğrafî açıdan özelliklerine değindikten sonra, bu bölgelerde hüküm süren siyasî yönetimler, sosyo-kültürel çevrenin mahiyeti hakkında bize fikir verecektir. Tasnif dönemi, bir devletin yıkılışına ve başka bir devletin kuruluşuna şahit olmuş bir dönemdir. Hatta kaynaklardaki rivayetlere baktığımızda, tasnif döneminin başlangıcı ile Abbasi devletinin kuruluşunun aynı zaman diliminde olduğunu görürüz. Tasnif döneminde Müslümanların siyasî olarak hüküm sürdüğü bölgeler, zamanla daha geniş coğrafyalara yayılmıştır. Abbasilerin kuruluşunun tamamlanmış olduğu bu dönemde İslam coğrafyası, Batıda Endülüs'ten Doğuda Mâverâünnehir'e kadar uzanan bir bölgeyi kapsamaktadır. Sonraki süreçte İslam coğrafyası daha da genişleyerek Akdeniz sahilleri ile beraber İç Anadolu'da Ankara'ya kadar uzanan

[6] İbn Haldûn, *Mukaddime,* Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2020, s. 259.
[7] Irak bölgesi İslam Tarihinde görüş ve ayrılıklar konusunda en problemli yerlerden biri olduğu halde İbn Haldûn'un yedi iklim teorisine göre en mutedil bölgede yer almaktadır.
[8] İbn Haldun, *Mukaddime,* s. 259.

bölgeler alınmış ve Akdeniz de birçok ada fethedilmişti. Bunlar arasında Sicilya, Girit ve Malta adaları da bulunmaktadır. Hicrî III. asrın sonuna doğru gelindiğinde Doğuda Kaşgar ve Sind'e, Batıda Atlas Okyanusuna, Güneyde Hint Okyanusu, Basra Körfezine, Afrika'da Nûbe ve Büyük Sahrâ'ya, Kuzeyde Sibirya, Aral Gölü, Hazar Denizi ve Kafkasya'ya, Avrupa'da Pirene Dağlarına kadar uzanan bölgeler, İslam coğrafyasına dahil edilmiştir.[9]

Abbasi devleti soy olarak Hz. Peygamber'in amcası Abbas'a dayanmaktadır.[10] Tarihçiler Ebu'l-Abbas es-Seffâh ile kurulan ve yaklaşık beş asır hüküm süren Abbasi devletini üç dönemde incelemişlerdir. Birinci dönem Hicrî 132'den 232 yılına kadar süren zaman aralığı, Seffâh'tan Mütevekkil'e (ö. 247/861) kadar olan zaman dilimini kapsar. Bu dönem Abbasi devletinin kuruluş ve yükseliş dönemi olup siyasî, ilmî, toplumsal ve kültürel alanda en parlak dönemi kapsamaktadır. İkinci dönem kimilerine göre Hicrî 232'den başlayıp kimi taksimata göre 334 yılına kadar[11], bazılarına göre de 590 yılına kadar süren bir dönemi kapsamaktadır. Bu devre, halifelerin siyasi iktidarı elinde tutamadığı, Türk ve Büveyhî nüfuzunun hakim olduğu bir dönemi içine almaktadır. Üçüncü dönem ise Abbasiler'in yıkılışına kadar ki süreci kapsar. [12] Biz çalışmamıza konu olan dönemi dikkate alarak Hicrî 130-300 yılları arasındaki dönemin coğrafi, siyasi ve sosyo-kültürel boyutunu ele alacağız.

Ebu'l-Abbas Abdullah b. Muhammed es-Seffâh (ö. 136/754) Abbasilerin ilk halifesi olunca, yapmış olduğu ilk iş Emevilerin ideolojik politikasını ve kültürel faaliyetlerini sonlandırmak oldu. Nitekim kendisi de Kûfe'de vermiş olduğu ilk hutbede bunu dile getirmiş ve halkın teveccühünü kazanarak kan dökücü manasına

---

[9] Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis,* Ensar Yayınları, İstanbul 2019, s. 12-13.

[10] Abbas'ın oğlu Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) ve ondan sonra oğlu Ali b. Abdullah (ö. 118/736) siyasi olaylardan uzak bir şekilde yaşadılar. Ali b. Abdullah Emevi halifesi I. Velid'den (ö. 96/715) baskı görünce Humeyme'ye yerleşmek zorunda kaldı. Orada siyasî olaylardan uzak bir şekilde ilimle meşgul oldu. Vefatından sonra yerine geçen Muhammed b. Ali, Abbasi hareketini başlatarak isyan bayrağı açmıştır. Ondan sonra oğlu İbrahim b. Muhammed, Ebu Müslim el-Horosânî'nin (ö. 137/755) desteği ile bu hareketi daha da ilerletmiş, ancak çok geçmeden Emevi Halifesi Mervan tarafından hapse atılmıştır. Böylece İbrahim b. Muhammed, kendisinden sonra yerine Ebu'l Abbas es-Seffâh'ın geçmesini istemiş ve ardından ölmüştür. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm,* thk. Ömer Abdulselam Tedmîrî, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut 1987, VIII, s. 367; Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfî bi'l-vefeyât,* thk. Ahmed el-Arnaût - Mustafa Türkî, Dâru İhyâu't-Turâs, Beyrut 1421/2000, VI, s. 70; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler", *DİA*, I, s. 32, 34;

[11] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Muhammed Sallâbî, *Abbasiler Dönemi ve Murabıtlar Devleri,* Çev. Ayhan Ak, Ravza Yayınları, İstanbul 2006, s. 93.

[12] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Kaya, *İlk Dönem Hadis Tartışmaları,* IFAV Yayınları, İstanbul 2018, s.121.

gelen Saffâh ünvanını almıştır.[13] Abbasiler'in gerçek manada kurucusu olan Ebû Câfer el-Mansûr (ö. 158/775), devlette uygulanan siyasi sistemin temelini atan ilk halifedir. Bu sistem, diğer bazı devletlere de yansımış ve geniş ülkelerin iktidarları, bu sistem ile ülkelerini idare edebilmişlerdir. Abbasi devleti, kendilerini Araplarla eşit görmediği için Emevilere öfke ve kin besleyen İranlıların desteği ile kurulmuştu. Bilhassa Mansûr döneminde İranlıların "Mukaddes kraliyet hakkı" [14] nazariyesini, Emevilerin de hanedanlığa dayanan siyasi geleneği ile birleştirerek savundular. Bu husus Mansûr'un "Ben ancak, Allah'ın yeryüzündeki sultanıyım" sözünden ve her halifenin kendisinden sonra kardeşlerini veya çocuklarını veliahd tayin etmelerinden anlaşılmaktadır.[15]

Abbasiler döneminde karşılaştığımız "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" gibi ifadeler, İslamın ahlaki-siyasi ilkelerinden kaynaklanmamış, daha çok İran ve Bizans kültürlerinin tesiriyle olmuştur. Buradaki asıl amaç, İslamın ahlaki emirlerini temsil iken, ontolojik varlığını temsile dönüştürmüşlerdir. [16] İktidarlarının temelini dini liderliğe dayandırarak teokratik bir anlayış ile hüküm sürmüşlerdir. Bununla Emevi devleti ile aralarında ki farkı gözetmek ve tebasına sözünü geçirebilmek maksadını gözettikleri açıktır. Aynı şekilde Emevîler gibi hilafet sistemini veraset ile devam ettirerek bu konumu Abbasi ailesinin elinde tutmaya çalışmışlardır. Kanaatimizce alimlerin genel itibarıyla yöneticilerden uzak durmalarının bir sebebi de bu nazariyedir. Zira yabancı kültürlere dayanarak Allah'ın görevlendirmiş olduğu bir yönetici intibaını vermek, İslami ilkelere ters düşmekteydi.

---

[13] Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ – Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, Beyrut trs., VII, s.299; Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmîl fi't-Târîh,* thk. Ömer Abdulselam Tedmîrî, Dâru'l-Kutubi'l Arabî, Beyrut 1418/1997, V, s. 65; Ebû Hanîfe ed-Dineverî, *el-Ahbâru't-Tıvâl,* Çev. Zekeriya Akman, Hüseyin Siyabend Aytemür, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s.429; İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi,* II, s.308-309.

[14] "Mukaddes Kraliyet Hakkı" nazariyesi, Abbasiler döneminde hilafeti kutsal bir makam şeklinde göstermeye dayanan bir nazariyedir. Abbasi halifeleri, Emeviler gibi halka bir hükümdar olmalarının yanı sıra dindar görünmeye çalışmışlardır. Hilafeti veraset sistemine dönüştürerek Abbasi ailesinin elinde tutmak için "Halifetü Resûlullah" (Rasûlullahın Halifesi) yerine "halifetullah" veya "zıllullah" Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ünvanlarını kullanmaya başladılar. Böylece halifenin gücünün kaynağı ilahi bir temele dayandırılmış oluyordu. Ayrıntılı bilgi için bkz. Casim Avcı, "Hilâfet", *DİA*, XVII, s. 541.

[15] Hasan, *İslâm tarihi*. III, s. 69.

[16] Mustafa Aydın, *İslamın Tarih Sosyolojisi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2015, s. 222.

Abbasi devleti, Mansûr tarafından inşa ettirilen Bağdat şehri ve Beytü'l Hikme[17] ile dönemin kültür ve ilim merkezi haline gelmiştir. Abbasiler başkenti Şam'dan Kûfe'ye ardından "Medînetu's-Selâm" şeklinde isimlendirilen Bağdat'a taşıyarak siyasî, askerî ve iktisâdî alanlarda gelişmiş otoriter bir devlet konumuna gelmiştir. O dönemde Bağdat, dünyada ticaret, ilim ve kültür merkezi konumunu elde etmiştir. İranlı Mevâlilerin desteğini arkalarında gören Abbasi hanedanı, yine İranlı Bermekî ailesine 35 yıla yakın vezirlik vermiş ve devlet iktidarında söz sahibi kılmıştı. Bermekiler Mansûr döneminde devlette söz sahibi olurken Hârunürreşîd döneminde en parlak seviyeye ulaştılar. Böylece Abbasiler döneminde İran kültürü, Arap kültürüne sirayet etmiş hatta bir dönemin hakim kültürü haline gelmiştir. Zamanla Nevrûz, Mihrican ve Revm gibi İranlılara ait olan bayramlar kutlanmaya başlandı. Abbasi halifeleri İran kisralarının yaşadığı gibi lüks ve şatafat içinde yaşamış, huzurlarına gelenler eğilip eteklerini öpmüş, önemli devlet ricali dışında herkesi kabul etmeyen liderler haline gelmişlerdir.[18]

Hac yolculuğunda iken vefat eden Mansûr'un yerine oğlu Ebû Abdillah Muhammed el-Mehdî-Billah (ö. 169/785) geçti. Mehdî (775 - 785) Zındıkların her türlü faaliyetlerini engellemek ve isyanlarını bastırmak için Dîvânu'z-Zenâdıka'yı kurdu. Zındıklarla mücadele ederken hadisçilerin de desteğini almış oldu. Nitekim Zındıkların faaliyetlerinin önlenmesinde hadisçiler büyük rol almışlardır.

Mehdî-Billah vefat etmeden önce yerine oğlu Mûsâ el-Hâdî'yi (ö. 170/786) ardından Hârûnürreşîd'i (ö. 193/809) veliahd tayin etmiştir. Hâdî (785-786) döneminde vuku bulan en önemli olaylardan birisi de Hz. Hasan'ın torunu Hüseyin b. Ali'nin Medine'de başlattığı isyan hareketidir. Bastırılan bu isyanda Hüseyin b. Ali birçok taraftarıyla beraber hayatını kaybettiği için bu hâdise, Şia tarihinde Kerbela'dan sonra en acıklı olay olarak tarihe geçmiştir. Hüseyin b. Ali'nin (ö. 169/786) dayısı İdrîs b. Abdullah kurtularak Mağrib'e kaçmış ve orada İdrîsiler Beyliğini kurmuştur.[19] Hâdî, Harici isyanı ve diğer isyanları bastırmış, ölmeden önce kardeşi Hârun'u

[17] 830 yılında Me'mûn'un Bağdat'ta kurduğu veya geliştirdiği bir tercüme ve araştırma merkezi, aynı zamanda bir rasathâne ve kütüphane fonksiyonu icra eden ilim merkezi.
[18] Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, III, s. 69.
[19] İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, s. 310; Bozkurt, "Hâdî-İlelhak", *DİA,* XV, s. 16.

veliahtlıktan azledip oğlu Câfer'i veliaht tayin ettiyse de başarılı olamamış ve öldükten sonra yerine Hârûnürreşîd (ö. 193/809) geçmiştir.[20]

Hârûnürreşîd halife olunca iç isyanlarla uğraşmak zorunda kalmış. Devlet idaresini Kur'an ve Sünnet merkezli yürütmeye, insanları inanç ve amelde tek çatı altında toplamaya çalışmıştır.[21] Edebiyat ve Mûsikiye hevesli olan halife, Kur'an okumaya ve hadis dinlemeye büyük önem vermiş hatta kendisi hadis ravisi bile olmuştur.[22]

Hârûn döneminde vezir ailesi olan Bermekîlerin iktidarda aktif rol oynaması, sarayda Fars kültürünün daha da yaygınlaşmasına olanak sağlamıştır. Böylece Fars kültürü ile beraber Şii düşünce ekolü de yaygınlaşmıştır. Bunun önüne yine Hârûnürreşîd geçmiş, Bermekîlerin liderlerini hapse atarak hakimiyetlerini sona erdirmiş, etkin durumda olan Şii düşüncesinin yerine Sünni düşünceyi hakim kılmıştır.[23]

Abbasilerin en parlak dönemini yaşadığı Hârûnürreşîd (786-809) döneminde Dîvan-ı Arz[24] kurulmuştur. Dîvân-ı Arz ile ordu teftiş edilmiş ve her an ortaya çıkabilecek bir savaşa hazır hale getirilmiştir.[25] Bu dönemde Müslümanların ilk hastanesi kurulmuştur. Kurulan bu ilk hastane Cündişapur'daki hastanelere benzer şekilde yapılmıştır. Daha sonraki yıllarda hastanelerin sayısı artmış, ilaç üretimi yapılmış, doktor yetiştirilmiş ve sağlık alanında önemli adımlar atılmıştır.[26]

Abbasilerde toplum eşitlikçi bir yapıya sahipti. Halk hangi sınıftan olursa olsun tek bir ümmet çatısı altında olduğundan haklar bakımından eşitti. Hukuki açıdan ideal bir toplum düzeni hakim olmuş, Emevilerin toplum anlayışının aksine Arap-Mevâli eşitliğine dayanan eşitlikçi bir toplum anlayışına gidilmiştir. Bu dönemde toplumun en alt tabakasından olan kölelerin hakları bile, önceki dönemlere göre biraz daha

---

[20] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* X, s. 158.
[21] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1405/1985, VIII, s.53.
[22] Ebû Yûsuf Ya'kūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *Kitâbu'l-Harac*, thk. Tâhâ Abdu'r-Raûf Sa'd – Sa'd Hasan Muhammed, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire trs., s. 11; Bozkurt, "Hârûnü'rreşîd", *DİA,* XVI, s. 260.
[23] Ebû Yûsûf, *Kitâbu'l-Harac*, s. 11-12; Yıldız, "Bermekîler", *DİA,* V, s. 519.
[24] Ordunun ihtiyaçlarına cevap veren, devletin savunma ile ilgili işlerinin yürütüldüğü divandır.
[25] Zehebî, *Siyer*, IX, s. 286-304; Bozkurt, "Hârûnü'rreşîd", *DİA,* XVI, s. 260.
[26] Abdülhüseyin Zerrinkûb, *Karname-i İslam İslam Medeniyeti Mucizesi*, Çev. Abuzer Dişkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009, s. 88.

genişletilmiş, kendilerine ticaret yapma, inşaat ve zanaatkarlık yapma gibi imkanlar tanınmıştır.[27]

Hârûnürreşîd'ten sonra kısa bir süre halifeliğe geçen oğlu Muhammed el-Emîn (ö. 198/813), annesi İran'lı bir aileye mensup olan diğer oğlu Me'mûn (ö. 170/786) tarafından öldürülmüş ve hilafete Me'mûn (813-833) geçmiştir.[28] Me'mûn Bağdat'a gitmeden önce Şiilere yakın durmuş, kızını Ali er-Rızâ'ya vermiş ve onu veliahd tayin etmişti. Bu sebeple Şiilerin sembolü olan yeşil giysileri âdet edinmişti. Sonraki süreçte ise felsefi görüşlere hakim olduğundan Mutezile mezhebini benimsemiş, Mutezili alimleri iktidarın önemli konumlarına getirmiş ve Mutezileye karşı görüş benimseyen hadisçilere de cephe almıştır. Onun döneminde ilmî faaliyetler çoğalmış, Yunan felsefesine dayanan çeşitli dillerdeki eserler tercüme edilmiştir. Ayrıca ilmî münazaralarda bulunmuş ve bu münazaraları içeren ilim meclisleri oluşturmuştur. [29]

Me'mûn döneminde vukû bulan en önemli hadise Mihne olayıdır. Mihne sürecini başlatan Me'mûn, Mutezili alimlerin de kışkırtmasıyla Kur'an'ın mahluk olduğu fikrini dayatmaya çalışmış, kabul etmeyenlere ise baskı ve şiddet uygulamıştır. Aynı görüşlere sahip olmaları Halife Me'mûn ile Mutezili alimleri birbirlerine yakınlaştırmıştır.[30]

Me'mûn'dan sonra hilafete kardeşi Mu'tasım-Billah (ö. 227/842), ondan sonra da Mutasım'ın oğlu Vâsık (ö. 232/847) geçmiştir.[31] Mu'tasım (833-842) döneminde yapılan en büyük yenilik, Bağdat'ın yaklaşık 100 kilometre Kuzeyinde Sâmerrâ şehrinin kurulması olmuştur. Bağdat'ta yaşayan Türkler, oraya uyum sağlayamamışlardı. Ayrıca Türk askerler şehrin içinde atlarla koşuşturup halktan bazılarının yaralanmasına hatta ölmesine sebep oldukları için Mutasım onları yerleştirmek üzere Sâmerrâ şehrini kurdu. Böylece bu askeri birlik daha rahat hareket edebilecekti. Mutasım daha sonra Abbasilerin merkezini Sâmerrâ'ya taşımıştır. Ancak

---

[27] Andre Clot, *Hârun Reşîd ve Abbasiler Dönemi*, Çev. Nedim Demirtaş, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2007, s. 173.
[28] Zehebî, *Siyer,* IX, s.336-339; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, X, s.223; Yıldız, "Emin", *DİA*, XI, s. 113.
[29] Hasan, *İslâm tarihi*, s. 363.; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, İstanbul 2010, s. 271.
[30] İbnü'l Cevzi, *el-Muntazam*, XI, s. 19; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı – Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu-*, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 41
[31] Dîneverî, *Ahbâru't-Tıvâl*, s. 458.

çok sürmeden başkent tekrar Bağdat'a taşınmış ve Sâmerrâ şehri bir köy haline gelmiştir.[32]

Mu'tasım'dan sonra yerine geçen oğlu Vâsık-Billah (ö. 232/847), Abbasilerin birinci döneminin son halifesidir. Nitekim Vâsık'tan sonra Abbasi devleti duraklamaya girmiş ve giderek zayıflamıştır. İlmi feraseti bakımından Me'mun'a benzetildiği için Vasık'a "Küçük Me'mun" denilmiştir.[33] Vâsık, babası ve amcası Me'mun'un siyasetini devam ettirmiş, Mihne sürecinde onlardan daha ağır yollara başvurmuştur. Hatta bundan dolayı Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyen Ahmed b. Nasr el-Huzâî'yi (ö. 231/846) öldürmüş[34] ve politikasını şiddete başvurarak devam ettirmiştir. Kanaatimizce Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık'ın Mihne poitikasını sürdürmelerinin sebebi sadece siyasî ve fikrî etkenlerden kaynaklı değildi. İleride daha geniş bir şekilde değineceğimiz gibi onlar, aynı zamanda toplumsal desteği siyasi otoritenin tarafına çekmek istemişlerdir. Bu desteği kendi tarafına çekmek için de liderliklerini tanıtma yoluna girmişlerdi. Ancak Halku'l-Kur'an gibi savunmuş olduğu doktrinleri, topluma zorla benimsetmeye çalışarak yanlış bir politikayı izlediklerinin farkında olamadılar. Muhtemelen toplum bu sebeple Mutezile yerine Ehl-i Hadis'ten yana tavır almıştır.

Halife Mütevekkil Halku'l-Kur'an tartışmalarına son vererek mihne sürecini sonlandırmış, kendisinden önceki üç halife döneminde etkin nüfuza sahip olan Mutezilileri yönetimden uzaklaştırmış, yönetimdeki konumunu kullanarak hadisçilere baskı uygulayan İbn Ebî Duâd (ö. 240/854) gibi Mutezililerin mallarına el koymuştur.

---

[32] Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-El-Yemânî, Dâiretu'l-Meârif, Haydarabâd 1382/1962, I, s. 243; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1416/1995, III, s. 174; Mustafa Demirci, "Samerrâ", *DİA,* XXXVI, s. 70.

[33] Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, VII, s. 368; Muhammed b. Şâkir el-Kurtûbî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, thk. İhsan Abbas, Dâru's-Sadr, Beyrût 1974, IV, s. 228.

[34] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, V, s. 177; Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif,* thk. Servet Ukkâşe, Hey'etu'l-Mısriyye, Kahire 1992, s. 392; Zehebî, *Siyer*, X, s. 312, XI, s. 264; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, X, s. 413; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, s. 334; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lîsânü'l-Mîzân*, Müesseseü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1406/1986, II, s. 83; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî, *Tabakātü'l-Hanâbile,* thk. Muhammed Hamîd, Dâru'l-Mârife, Beyrut, trs., II, s. 4; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm, Melâyîn 1423/2002, VIII, s. 68.

Mihneden etkilenen hadisçilerin hem itibarlarını iade etmek hem de yönetime ısındırmak için idareye almış ve ikramlarda bulunmuştur.[35]

Mütevekkil'den sonra Türklerin desteği ile hikafete oğlu Muntasır-Billâh (247/861-248/862) geçti. Ancak Muntasır hilafette altı ay kaldıktan sonra öldürülmüş yerine Musta'în-Billâh (248/862-252/866) geçmiştir. 4 yıl kadar halifelik yaptıktan sonra Türkler tarafından azledildi ve yerine Mu'tez-Billâh (252/866-256/869) geçti. Bu sıralarda Abbasi devleti gittikçe zayıflamış, Mu'tez askerinin maaşını veremez duruma gelmişti. Hapse atıldıktan sonra ölen Mutez'in yerine Mühtedî-Billâh (256/869-257/870) geçmiştir. Devleti eski haline getirmek için bazı girişimlerde bulunan Muhtedi, başarılı olamamıştır. Ondan sonra sırasıyla Mu'tezıd ve Müktefî hilafete geçmiştir. Onların döneminde de Abbasi devleti toprak kaybı yaşamış ve yavaş yavaş yıkılış sürecine girmiştir.[36]

Abbasiler döneminde ictimâî hayat *havâs* ve *avâm* olmak üzere iki ayrı tabakadan oluşmaktaydı. Halifenin yakınında bulunanlar ile onun vezirleri, katipleri, edipleri, emirleri, kadıları ve alimler havas tabakasını oluştururken esnaf, sanatkarlar, çiftçiler, askerler, köleler velhasılı halk avam tabakasını oluşturuyordu. Avam tabakasını oluşturan sosyal tabaka Arap, Fars, Türk ve Mağribliler olmak üzere birbirinden farklı etnik unsurlardan oluşuyordu. Abbasilerin kuruluşundan Mu'tasım devrine kadar Fars kültürü etkin bir hale gelmiş, İranlıların yönetimdeki nüfuzu artmıştır. Abbasi halifeleri, İranlı mevâlileri devletin mülki ve askeri makamlarına getirmiş, bu süreçte Arapları ihmal etmişlerdi. Bu da Araplar ile Fârısîleri karşı karşıya getirmiştir.[37]

Annesi Türk olan Mu'tasım döneminde ise Fârısilerin yönetimdeki nüfuzu azalmış Türklerin nüfuzu artmıştır. Mu'tasım devletin askeri muhafızlarını Türklerden kurup yönetimde onlara önemli görevler verdi. Arapları maaş defterinden silerek

---

[35] Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh el-Ya'kūbî, *Târîhu'l-Yaʿkûbî,* Dâru's-Sadr, Beyrut 1995, II, s. 484; İbnü'l Cevzî, *el-Muntazâm,* s. 206-207; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, s. 170; Zehebî, *Siyer*, XII, s. 32, *Târîhu'l-İslâm*, XVII, s. 13; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Tabakatü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, thk. Ahmed Ömer Haşim, Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, Beyrut 1413/1993, II, s. 54; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, IV, s. 29; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ,* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1952, s. 301.

[36] Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, Beyrut, trs., s. 44.

[37] Hasan, *İslâm tarihi*, s. 225.

onların yerine Türkleri yazdırmış, bu girişimleri sebebiyle Araplar ve İranlılar, Türklere düşman olmuşlardı. Bu düşmanlıkla beraber Araplar arasında da iç kavgalar başlamıştır. Kuzeyde olan Mudârî Araplar ile Güneyde olan Yemenî Araplar arasında kabile kavgaları vuku bulmuştur.[38]

Diğer İslam beldelerine baktığımızda oralarda da farklı etnik unsurlardan oluşan toplumlarla karşılaşmaktayız. Mısır'da toplum, ülkenin asıl yerlileri olan Kıptîler, Bizans'ın devamı halindeki Rumlar ve Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra oraya yerleşen Arapladan oluşuyordu. Endülüsteki toplumsal tabakalar ise Endülüs'ün fethinde rol alan Araplar ve Berberîler, Müslüman olan İspanyol asıllılar, köle olan Slavlar ve Gotlar zamanından kalmış Yahudiler'den oluşuyordu.[39]

Abbasilerde devletin en yüksek mercii halifeler olup kazai işlerini kadıya, askeri işleri işlerini Emire ve sivil-mülki işlerini de Vezire vermişlerdir. Ancak hükümetle ilgili nihai karar her zaman halifeye aitti. Seffah, kendisinden sonra yerine Mansûr'u tayin ederek devlette ilk tayin işini başlatan halife olmuştur. Vezirlik sistemi de gerçek manada Abbasiler döneminde başlamış olup ilk vezir Halid b. Bermek'tir (ö. 190/805). Böylece vezirlik sistemi sonraki islam devletlerine de geçmiş ve yerleşik bir kültür haline gelmiştir.[40] Tasnif döneminin siyasi ve sosyo-kültürel ortamına baktığımızda Abbasi devletinin hüküm sürdüğü, Emevî politikasının terkedildiği görülmektedir. Özellikle Emevilerin milliyetçilik anlaşıyışının tersine mevali nüfuzunun arttığı, onların yönetimdeki etkinliklerinin Emeviler dönemine göre daha yoğun olduğu görülmektedir. Yukarıda ele aldığımız hususlar, tasnif döneminde İslam devletlerinin ve bilhassa Abbasilerin siyasi ve sosyo-kültürel durumu hakkında bir özet niteliği taşımaktadır. Şimdi de tasnif döneminde hakim olan ilmî ve fikrî ortam hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

1.1.2. İlmî ve Fikrî Ortam

Hicri ilk asırda ilimlerin ortaya çıkmasında sosyo-kültürel yapının etkisi göz ardı edilemeyecek kadar büyüktü. Nitekim Müslümanlar Hz. Peygamber'den sonra İslam çatısı altında bir hayat sürebilmek için, Kur'an-ı Kerim ile Hz. Peygamber'in

[38] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, III, s. 346; Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şafiîyye*, II, s.58; Ḥasan, *İslam Tarihi,* s. 225-226.
[39] Hasan, *İslam Tarihi*, s. 231-233.
[40] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân,* VI, s. 219; Nahide Bozkurt, "Mansûr", *DİA*, XXVIII, s. 5.

sünnetindeki hükümleri öğrenme yoluna gittiler. Kur'an'ın hükümlerini ve Hz. Peygamber'in sünnetini öğrenmek için ayet ve hadis metinlerinin incelenmesi ve anlaşılması gerekliydi. Bu ihtiyaçtan dolayı hadis ilminin bir alt kolu olarak tefsir ilmi ortaya çıktı. Ayrıca sünnetin Hz. Peygamber'e aidiyetini ortaya koymak için hadisler, hadislerin doğruluk derecelesini ortaya çıkarmak için de hadis ilimleri ortaya çıkmıştır. Bütün bu hükümleri usule uygun bir şekilde sosyal hayata tatbik edebilmek için de fıkıh usulü, ardından fıkıh ve kelam ilimleri zuhur etmiştir.[41]

Abbasiler döneminden önce bu ilimlerin ortaya çıkmasındaki etkenlerden birinin, sosyal hayatın İslam çatısı altında idame edilmesi olduğu görülmektedir. Hicri I. asırda ortaya çıkan bu ilimler, sistematik olmadığı için karma bir yapıya sahipti. Bu sebeple Abbasiler döneminde, daha düzenli ve sistematik bir metoda giren bu ilimler için "Tasnif", bu dönem için de "Tasnif Dönemi" kavramları kullanıldı.[42]

Tasnif dönemi Müslümanların siyasî ve fikrî alanda bir yükseliş dönemi olduğu gibi, ilimlerin müstakilleştiği ve temel kaynakların yazıldığı bir devri de kapsamaktadır. Abbasiler döneminde ilmî çalışmalar Mansûr'un hilafeti devrinde yüksek doruğa çıkmış ve bu faaliyetler III. asırda en parlak dönemini yaşamıştır. Tarihçiler yoğun tedvin faaliyetinin Mansûr döneminde gerçekleştiğini kaydederler.[43] Daha önce de belirttiğimiz gibi tedvin faaliyeti Emeviler döneminde başlamış olsa da ilimlerin yoğun bir şekilde tedvin edilmesi hicri 143 yılında olmuştur.[44]

Abbasilerin ilk yıllarında İslami ilimlerle birlikte dil, edebiyat, felsefe, coğrafya, astronomi, matematik, tıp gibi ilimler de bu döneme damga vurmuştur. Abbasiler dönemine kadar tefsir veya fıkıh isminde müstakil ilimler mevcut değildi. O dönemde dersler Abbasiler döneminde olduğu gibi tefsir, hadis, fıkıh şeklinde değil bazen bir derste tefsir, hadis, fıkıh hatta edebiyat ve şiir şeklinde karma bir eğitim sistemi ile blok halinde öğretilirdi.[45] Dolayısıyla Abbasilerle beraber ilimlerin müstakil birer ilim olarak tasnif edildiğini söyleyebiliriz.

---

[41] Corci Zeydân, *İslam uygarlıkları tarihi*, İletişim Yayınları, Çev. Nejdet Gök, İstanbul 2012, I, s. 609.
[42] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Mana Yayınları, İstanbul 2019, s. 73.
[43] Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 74.
[44] Zehebî, *Târihu'l-İslam*, IX, s. 13; Câbirî, *a.g.e.*, s. 73.
[45] Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, s. 14.

Bir ilmin tarihini ele alırken o ilmi dönemin siyasi ve sosyal yönlerinden bağımsız düşünmek sağlıksız sonuçlara götürecektir. Nitekim tarihin içinde ortaya çıkan ilmî bir hâdise incelenirken, onun ortaya çıktığı dönemin coğrafi, siyasi ve kültürel yönleri ele alındığı sürece o ilim anlaşılabilir. Tasnif döneminde de devlet, ilim ile kültürel bir kalkınmaya destek vererek günümüzde de büyük bir öneme sahip olan temel kaynakların yazılmasına vesile olmuştur. Devletin idari yapısından sosyal tabakadaki insanlara kadar herkesin ilimle iştigal ettiği, bireylerin kendi çapında ilim öğrenerek kültürel kalkınmaya destek sağladıkları görülmektedir. Bu sebeple Bağdat, Şam, Kûfe, Mekke, Medine gibi dönemin ilim merkezleri birbirleri ile rekabet eder duruma gelmiş, sonraki başlıklarda değineceğimiz gibi bu merkezlerin her biri referans olma özelliğini korumuştur.

Mansûr'un (137/754-159/775) başlatmış olduğu tedvin faaliyeti, hadis alanında olduğu gibi diğer alanlarda da boy göstermiştir. Özellikle bu tedvin faaliyetlerinin sürdüğü Beytü'l-Hikme'nin inşası, Abbasi devletinin ilmi ve kültürel odak noktası haline gelmiştir. Bu dönemde tercüme hareketleri başlamış ve Yunan, Hint ve Fars kültürü gibi yabancı kültürlerin İslam kültürü ile etkileşime geçtiği bir dönem olmuştur. [46]

Halife Mansûr (754-775) döneminde İmam Mâlik'in (ö. 179/795) telif ettiği *Muvattâ,* devletin resmi hukuk yasası haline getirilmek istendiyse de bu, İmam Malik'in talebi üzerine gerçekleştirilmemiştir. [47] Ayrıca Halifenin baş danışmanı İran'lı İbnü'l-Mukaffâ', devletin hukuk düzeninin olmayışını öne sürerek bu düzensizliği ortadan kaldırmak için, çözüm önerileri sunmak adına *Risâletü's-Sahâbe* adı ile bir hukuk eseri telif etmiş ve halifeye sunmuştur.[48]

Memûn, Mansûr'un başlatmış olduğu çeviri hareketlerini hızlandırmaya çalışmıştır. Tarihçiler onun Bizans İmparatorundan eski Yunanca eserlerinden bazılarını Bağdat'a göndermesini istediğini, imparatorun önce bunu reddettiğini daha

[46] Zarrin′kub, *Karname-i İslam,* s. 78.
[47] Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkī b. Yûsuf ez-Zürkānî, *Şerhu'l-Muvattâ,* thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, Kahire 1424/2003, I, s. 62.
[48] İbnü'l-Mukaffa' bu eserinde devletin idari, askeri, iktisadi, adli ve ictimâi yönden eksikliklerinin olduğunu belirtmiş ve bazı çözüm önerilerinde bulunmuştur. Bununla da halkı yönetime karşı cesaretlendirmiştir. Bu eseri her ne kadar Abbasi yönetimine karşı hazırlanan bir eleştiri siyaseti şeklinde değerlendirenler olsa da telifin ana gayesinin, sosyal yaşam ve idari yönetim olduğu açıktır. Mustafa eş-Şak'e, *Menâhicü't-te'lîf inde'l-ulêmâil'l-Arab*, Dâru'l-İlm, Beyrut 2004, s. 62.

sonra ise kabul ettiğini kaydederler. Böylece Haccac b. Yusuf, Yuhanna b. Bıtrîk (ö. 200/815) ve Yuhanna b. Mâseveyh (ö. 243/857) gibi bazı ilim adamlarını Bizans'a göndererek orada felsefe, tıp, matematik gibi birtakım eserleri Arapçaya çevirmelerini istemiştir.[49]

Tasnif dönemini kapsayan Abbasilerin ilk döneminde, İslamın ilk eğitim müessesesi olan medreseler inşa edilmeden önce, ilmin öğretildiği ve öğrenildiği başlıca merkezler vardı. Bu merkezlerin başında mescidler gelirdi. İslamın ilk dönemlerinden itibaren mescidler, ibadetin yapıldığı kutsal mekanlar olmasının yanı sıra adli davaların hükme bağlandığı bir mahkeme ve ders halkaları ile ilmin öğretildiği bir müessese işlevi görmüştü. Hatta bazı mescidler, Mescidu'l-Amr, Mescidu'l-Basra veya Mescidu'l-Kûfe şeklinde, orada ilim öğreten bazı Sahabilerin veya bulunmuş olduğu beldenin ismi ile anılmıştı. Mescidler herhangi bir beldenin adı ile anıldığında o beldenin ilmi anlayışı kastedilirdi.[50] Mescid-i Nebevî, Mescidü'l-Ümevî, Mescidü Dımaşk, Mısır'da Mescidü'l-Amr gibi mescidlerde ve Küttâb'larda Kur'an, hadis ve fıkıh dersleri yapılır, vaiz ve kussaslar tarafından vaazlarda bulunulurdu.[51] Mescidler aynı zamanda ideolojik fırkaların oluşmasında da merkezi konuma sahiptir. Örneğin Vâsıl b. Atâ Basra Mescidinde, Hasanu'l-Basrî etrafında oluşan ders halkasından ayrılıp Mutezile mezhebini kurduğu için bu mescid, Mutezile'nin kuruluş merkezi şeklinde de anılmıştır.[52]

Mescidler ve Beytü'l-Hikme dışında saraylarda, kitapçı dükkanlarında, ulema evlerinde, edebiyat salonlarında, sokaklarda ve hatta çöllerde ilmi tedrisat yapılmaktaydı.[53] Bütün bu çalışmalar ilmin İslam kültüründeki yeri ve önemini göstermektedir. İslam'ın ilme verdiği bu önem ve ilmin öğrenilmesini ısrarla tavsiye etmesinin meydana getirdiği dayanışma ve yardımlaşma, hem farklı kültürlerin

---

[49] Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ'*, thk. İhsan Abbas, Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, Beyrut 1993, IV, s. 1631; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfûr el-Mervezî el-Horasânî, *Kitâbu Bağdâd*, es-Seyyîd İzzet el-Attâr Hüseynî, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire 2002, I, s. 23; Ebu'l-Kāsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Gurâme, Dâru'l-Fikr 1416/1995, V, s. 239; İbn Sa'd *Tabakāt,* I, s. 28-30; Zehebî, *Siyer*, VIII, s. 376-377; Bozkurt, "Me'mûn", *DİA,* XXIX, s. 103.

[50] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, s. 45.

[51] Ahmed Çelebî, *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi*, Çev. Ali Yardım, Damla Yayınları, İstanbul 1976, s. 100-104; George Makdısı, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batıda Beşeri Bilimler*, Çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009, s. 57; Yıldırım, Kadri, "İslam Kültüründe Küttâb Eğitimi Üzerine Bir İnceleme", *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt 45, Sayı 3, Temmuz-Eylül 2009, s. 136.

[52] Ahmed Emîn, *a.g.e.*, s. 45

[53] Çelebî, *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi, s.* 363.

birleşmesine hem de farklı toplumların İslam çatısı altında kaynaşmasına imkan sağlamıştı. [54] Ayrıca tasnif döneminde ilmin herhangi bir mekan ile sınırlandırılmaması, İslam'ın eğitim ve öğretime verdiği önemi göstermektedir. Bu dönemde geniş çaplı bir şekilde alınan eğitim, sonrasında ilimlerin tedvinine ve zengin bir edebiyatın gelişmesine olanak sağlamıştır.

Müslümanlar Abbasilerin ilk dönemlerinde Kur'an ve sünnete dayalı ilimlerle yabancı milletlerden aldıkları ilimleri birbirinden ayırmışlardır. Kitap ve sünnete dayalı ilimlere nakli ilim veya şer'î ilim, ikinci sırada yer alan ilimlere ise akli, hikemi ilim veya eski ilimler demişlerdir. Bunlarla beraber bir de şiir, nesir gibi edebi ilimler ile sarf, nahiv ve belagat gibi dilsel ilimleri çatısı altında toplayan edebiyat ilimleri de üçüncü bir alanı göstermektedir. [55] Dönemin ilmi anlayışını ortaya koyabilmek için müstakil olan bu üçlü taksimata değinmek yerinde olacaktır.

1.1.2.1. Nakli İlimler

Nakli ilimlerin önemli bir alanı tefsir ilmidir. Tefsir, toplum ile Kur'an-ı Kerim arasındaki iletişimi sağlama, sosyal yaşantıyı kolaylaştırmak ve Allah'ın indirdiği vahiy doğrultusunda idame etmeyi hedefleyen bir ilim dalıdır. Bu sebeple tefsirin tarihini Kur'an'ın indiği Hz. Peygamber dönemine götürmek yerinde olacaktır. Hz. Peygamber kendisine vahyedilen bir sûre veya ayeti Müslümanlara bildirince onlar bunun anlamını kavrayıp anlayabiliyorlardı. Zira Kur'an-ı Kerim'de bulunan ayetler, Kureyş lehçesi ile iniyordu. Ayrıca Sahabe, ayetlerin sebebi nüzûluna tanıklık ettikleri için onları anlama konusunda zorluk çekmiyorlardı. Buna rağmen anlamadıkları yer olsa da bunu, Hz. Peygamber'e sorar ve bilgilerini pekiştirirlerdi. [56] Muhtemelen onların anlamadıkları ayetler, genel itibarıyla müteşâbih ayetler olup bu ayetlerin anlamlarını Hz. Peygamber'den (sas) başka kimse bilemezdi.

Hz. Peygamber'den sonra İslamın ilk dönemlerinde müstakil bir tefsir ilmi bulunmamaktaydı. Tefsir de diğer ilimler gibi hadis ilminin bir bölümü şeklindeydi. Bu dönemde tefsir, bugün bildiğimiz sûre ve âyet sıralamasına göre değil, bazı sûrelerin bazı ayetlerini açıklama şeklinde yapılırdı. Müslümanlar tefsiri, Hicrî I. asrın

---

[54] Zerrinkûb, *Karname-i İslam*, s. 51.
[55] Hasan, *İslâm Tarihi*, s. 149.
[56] Zeydān, *İslam uygarlıkları tarihi*, s. 654.; M. Sait Şimşek, "Kültürel ve İctimâî Olayların Tefsir Hareketine Tesirleri", *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, Bursa 1990, s. 79.

sonuna kadar şifahi olarak nakletmişlerdi. İslam coğrafyasının genişlemesi, beraberinde yeni kültürleri getiriyor ve yeni hukuk düzenine uygun hükümlere ihtiyaç bırakıyordu. Bu sebeple müfessirler, yeni Müslüman olanların ilk kaynak kabul ettikleri Kur'an-ı Kerim'i anlamak, oradaki hükmü öğrenmek ve toplum içinde yaşatılmasını sağlamak için şifahi olarak rivayet ettikleri tefsiri müstakil olarak tedvin etme ihtiyacı hissettiler. [57]

Tefsir tedvininin yoğun bir şekilde yapıldığı III. asırda telif edilen eserler, daha çok rey eksenli tefsirlerden oluşmaktadır. Bunda Ehl-i Rey'in etkisi büyüktür. Ehl-i Hadis de buna karşılık rivayet tefsirlerine ağırlık vermiş ve Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey arasındaki münakaşa tefsir alanında da kendini göstermiştir.[58]

Hicrî III. asırda hadis eserleri tasnif edilirken bazı kaynaklarda tefsirle ilgili bölümlere de yer vermiştir. İmam Buhârî *Sahîh*'inde Kitâbu't-Tefsîr adıyla bir bölüm açan ilk hadisçi olup onu Müslim, Tirmizî ve Nesâî takip etmiştir. İmam Buhârî, *Kitâbu't-Tefsîr*'ini oluştururken kendisinden önceki rivayet tefsirlerinden yararlanmıştır.[59] Buhârî'nin her ne kadar kendinden önceki rivayet tefsirlerinden etkilendiği belirtilmiş olsa da bu etkilenmenin daha çok filolojik yönden olduğu, söz konusu bölümün muhtevasına bakıldığında ise müstakil hadis tasnifine uygun bir biçimde oluşturulduğu görülmektedir. Bu husus da "Kitâbu't-Tefsir" bölümlerinin

---

[57] Ahmed Emîn, *Duha'l İslam*, s. 109; Hasan, *İslâm tarihi*, III, s. 151; İlk müstakil tefsirin Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve İkrime (ö. 105/723) tarafından yazıldığı şeklinde muhtelif nakiller bulunsa da tefsir ile ilgili ilk sistematik eserlerin Hicrî II. asrın başlarında tedvin edildiği nakledilmektedir. Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *Tefsîrü'l-Kurʾân*'ı, Yahyâ b. Sellâm'ın (ö. 200/815) *Tefsîr*'i ve Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826-27) *Tefsîrü'l-Kurʾân*'ı bize ulaşan ilk tefsirlerdir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, I, s. 53; Öz, Ahmet, "İlk Dönem Tefsir Kaynakları", *Uluslararası "İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler" Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Bişkek/Kırgızistan 2014, s. 101-116; Yolcu, Mehmet, "İlk Dönem Tefsîr Kitapları ve Müellifleri (En-Nedîm'in el-Fihrist'indeki "Tesmiyetu'l- Kutub el-Musannefe fî Tefsiri'l - Kur'ân Adını Taşıyan Listesi Bağlamında)", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2015, Cilt 6, Sayı 2, s. 53-106; Leemhuis, Fred, "Tefsir Geleneğinin Kökleri ve İlk Dönemlerdeki Gelişimi", Çev. İhsan Kahveci, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, Sayı: 3, Sakarya 2001, s. 435-452; M. Suat Mertoğlu, "Tefsîr", *DİA*, XL, s. 290; Yıldız, "Abbâsiler", *DİA*, I, s. 41.

[58] Ömer Özpınar, *Hadis edebiyatının oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 65-66; Turgay, Nurettin, "Etbâu't-Tâbiîn Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir İlminin Tedvini", *Diyanet İlmî Dergi*, 2013, Cilt 49, Sayı 4, s. 33-48

[59] Ayrıntılı bilgi için bkz. Türcan, Zişan, "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir - *Sahîhu'l- Buharî*'nin Kitâbu't-Tefsir'i Örneği-", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,* Sayı 29, Konya 2010, s. 249-282; M. Kemal Atik, Sahîhu'l-Buhârî'deki "Kitabu't-Tefsir"in Özellikleri", *Büyük Türk - İslâm Bilgini Buhâri (811-569) -Uluslararası Sempozyum-,* Kayseri 1996, s. 187-194.

oluşumunun mevcut tefsir kültüründen bağımsız olarak geliştiği, tamamen hadis tasnifinin sistematik alanına girdiğini göstermektedir.

Nakli ilimlerin bir diğer alanı ise fıkıh ilmidir. Bu ilmin ortaya çıkmasındaki etkenlerden birisi de kültürel amillerdir. Müslümanlar yeni fetihlerle kuvvetli ve büyük bir devlet olup farklı kültür ve milletlere sahip insanlar İslama girince, halk arasında uyuşmazlık meydana gelmiştir. Bu uyuşmazlığın temelinde, ibadetlerde ve amele yönelik pratik meselelerde mevcut farklılıklar yatmaktadır. Müslüman alimler meselelere çözüm getirerek toplumsal ve kültürel birliği sağlamaya çalışmış, Kur'an'ı Kerim ve hadisleri referans alarak da şer'i kanunlar ortaya koymuşlardır. Böylece sosyal düzeni sağlamaya çalışmışlardır. Müslümanların Kur'an ve hadisi esas alarak ortaya koymuş oldukları bu ilme "fıkıh" (İslam Hukuku) ilmi denilmiştir. Bu ilmin ortaya çıkmasından sonra İslam devletinin sınırlarının genişlemesine paralel olarak kültürel faaliyetler artmış, diğer ilimler gibi fıkıh ilmi de gelişmiş ve bu ilimde ihtisas sahibi olan alimlere fukaha denilmiştir.[60]

Fıkıh, Hz. Peygamber'den (sas) günümüze değin gerek kişiler ve nesiller gerekse de siyasi ve sosyo-kültürel şartların etkisinde kalarak, dönemden döneme değişiklik arz etmiştir.[61] Fıkhın tedvini daha çok II. asırda olmuştur. Bu dönemde fıkıh ilimleri tedvin edildiği gibi muhtelif görüşlere sahip olan ameli mezhepler de teşekkül etmiştir. Sahabe ve Emeviler döneminde hadisçilerin görüşünü benimseyenlerin mensup oldukları ekole Medine Ekolü, Ehl-i Hicaz; reyi benimseyenlere de Ehl-i Irak veya Ehl-i Kûfe denilirdi. Abbasiler döneminde fıkıh usulü ve mezheplerin teşekkülüne paralel olarak Ehl-i Hicaz yerine Ehl-i Hadis, Ehl-i Irak yerine ise Ehl-i Rey terimleri kullanılmış ve ideolojik sahası daha da genişlemiştir. [62]

---

[60] Muhammed b. Hasan b. el-Arabî b. Muhammed el-Hücvî es-Seâlebî el-Fâsî, *el-Fikru's-Sâmî fî Târîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995, I, s. 61-62; Zerrinkûb, *Karname-i İslam*, s. 665-666.; Özpınar, *Hadis edebiyatının oluşumu*, s. 84; Hacak, Hasan, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, İstanbul 2014, s. 511-545.

[61] Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, Dâru't-Turâs, Beyrut 1387/1967, VIII, s. 619; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, X, s. 298; Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabâkâtu'l-Mutezile*, thk. Sûsend Difleşd – Külzâr, Matbaâtu'l-Kâsulikiyye, Beyrut 1380/1961, s. 125.

[62] Ayrıntılı bilgi için bkz. Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2018. Yıldız, "Abbasiler", *DİA,* I, s. 41.

Tasnif döneminde teşekkül eden fıkhi mezheplerin fikrî ve ilmî düşüncelerinin oluşumunda sosyo-kültürel yapı etkin rol oynamıştır. Nitekim Ebû Hanîfe bir yandan ilimle uğraşırken diğer yandan kumaş ticareti de yapmıştır. Ticaretle meşgul olduğu için çarşı ve pazarı iyi tanımış ve bu alanda tecrübe kazanmıştı. Halk arasındaki alım-satım işlerini yakinen görmesi ve yaşamış olduğu coğrafyanın farklı kültürlere ev sahipliği yapması, onun naslarla beraber reyde tecrübe kazanmasına fırsat sağlamıştır.[63]

Toplumun sosyo-kültürel yapısı içerisinde yetişen bu önemli imamların, hem fıkıh hem de hadis ilimlerinde öne çıktıklarını görmekteyiz. İmam Ebû Hanîfe fıkıh ile ilgili herhangi bir eser telif etmemiş, "*Fıkhu'l Ekber*" isimli eseri akaid ile ilgili bilgiler ihtiva etmektedir.[64] İmam Mâlik ise tasnif döneminin ilk kurucularından biri olduğu için O'nun hem hadis hem de fıkıh alanında tasnif ettiği eseri *el-Muvatta*, dönemin halifeleri Mansûr ve Hârûnürreşîd tarafından idari ve toplumsal bir hukuk yasası haline getirilmek istendiyse de bu yine kendisi tarafından engellenmiştir.[65] Hadis rivayet etmek istediği zaman abdest almadan rivayet etmeyecek kadar titiz olan İmam Şafiî de hem tefsir, hem hadis hem de fıkıh usulü için öncü sayılan ilk eseri *er-Risale*'yi telif ederek, İslami ilimlerde hadis ve reyi uzlaştıran metodolojisini ortaya koymuştur. Bununla beraber fıkhi bir külliyat niteliğinde olan *el-Ümm* eseri, yine İslami ilimlerde ortak bir kültür şaheseri haline gelmiştir[66]

Bir yandan ilmi çalışmalar yaparken öte taraftan toplumsal yapının içinde aktif bulunan bu fukahanın, temelde Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey gibi iki farklı düşünce üzerinde durduklarına daha önce değinmiştik. Ancak bu uzlaşma, belli bir çaba ile oluşmuştur. Bu çabanın öncülerinden biri İmam Şafiî'dir. Onun bu nazariyesine değinen Montgomery Watt, tasnif döneminin öncülerinden biri sayılan Şafiî'nin ortaya koyduğu metodolojinin temel olarak iki hususa işaret ettiğini belirtmektedir. Bunlardan ilki fıkhî bir hüküm veya Hz. Peygamber'in sünneti ile ilgili bir iddia ortaya atıldığında, onun bir hadis veya sahabe ile tabiîn sözlerine dayandırılmasını sağlamaktır. İkinci metodu ise oluşturmuş olduğu usul nazariyesidir ki bu metodoloji,

---

[63] Hasan, *İslam Tarihi*, III, s. 158.
[64] Ayrıntılı bilgi içi bkz. Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkhu'l-ekber*, thk. Muhammed b. Abdurrahman, Mektebetu'l-Furkan, 1999; Muhammed Ebû Zehrâ, *İslamda Siyasi, İktisadi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, Çev. Abdülkadir Şener, Hisar Yay., İstanbul, trs, s. 470.
[65] Zürkānî, *Şerhu'l-Muvattâ*, I, s. 62; Ebû Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, s. 519-20.
[66] Hasan, *İslâm tarihi*, III, s. 158-60.

onun fıkıh usulü anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Nitekim o, bu metodolojisini sırasıyla kitap, sünnet, icma ve kıyas şeklinde dörtlü bir usulden oluşturmuştur. Şafiî'nin oluşturmuş olduğu bu nazariye, tüm fıkıh usulcüleri tarafından kabul görmüş ve tüm usulcülerin klasik nazariyesi haline gelmiştir. Böylece İmam Şafiî, oluşturmuş olduğu bu metodoloji ile temel kaynaklar konumundaki Kitap ve sünneti ana kaynaklar kabul ederek, reyi bu temel kaynaklar üzerine bina edilmiş bir usul şeklinde ortaya çıkarmıştır. Onun geliştirmiş olduğu bu usul, Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey'i düşünce açısından uzlaştırmıştır. [67]

Tasnif dönemi kelami tartışmaların yoğun yaşandığı bir devirdir. Bununla beraber bu zaman dilimi içerisinde kelam ilmi sistematik bir yapıya kavuşmuş, bazı itikadi mezhepler oluşurken bazıları da sona ermiştir. Hz Peygamber'den (sas) sonra Müslümanlar arasında çıkan siyasi kargaşa ve fethedilen bölgelerdeki kültürlere ait muhtelif inançlar, kelam ilminin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Abbasiler döneminde Hellenizm[68] yani Helenistik dönemin etkisini göstermiş, bu dönemde telif edilen yabancı eserlerin tercüme edilmesi ile felsefi bilgiler İslam dünyasında yayılmıştır. Bu da felsefe ile benzer doktrinlere sahip olan kelam ilminin doğmasına sebep olmuştur.[69] Batıda çalışmalar yapan oryantalistler, Kelam ilmini Hristiyanların skolastik felsefesine benzetiyor olsalar da[70] bu ilmin ana gayesi felsefeden ayrı bir şekilde Kitap ve sünnetten yola çıkarak Allah'ın zâtını ve sıfatlarını, nübüvvet konularını, başlangıç ve sonuç itibarıyla kâinatın hallerini ele almaktır.[71] Kelam ile özellikle iman esaslarını delilleri ile savunma, muhtelif delilleri çürütme, ilmi münazaralarda bulunma kastedilir.

---

[67] W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* s. 218.

[68] Helenizm, Helenistik Dönemin kültüründen ismini almış bir kavramdır. Büyük İskender'in istilalarıyla başlayan bu devir, Antik Dünya'da Grek tesirinin zirveye ulaştığı dönemdir. Bu dönemde din, sanat ve yazı olarak Klasik Grek kültürü Roma hakimiyetine girmiştir. Helenistik Dönem bazen, Klasik Grek Uygarlığı'nın ile Roma uygarlığı arasında bir geçiş dönemi olarak görülürken bazen de Grek kültürünün çöküş dönemi olarak zikredilir. Dönemin başlangıcı çoğu kez Büyük İskender'in ölüm tarihi olan MÖ 323 olarak alınır. Dönemin sonu ise Yunanistan Yarımadası'nın Roma Cumhuriyeti tarafından işgal edildiği MÖ 146 olarak kabul edilir. Dolayısıyla bu dönemin hangi süreci kapsadığı hakkında ihtilaflar mevcuttur. Bkz. De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. Hüseyin Yurdaydın – Yaşar Kutluay, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, s. 17-20.

[69] Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, III, s. 13; Demirci, Mustafa, "Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 2, 2004, s. 43-60;

[70] Zerrinkûb, *Karname-i İslam*, s. 151.

[71] Yusuf Şevki Yavuz, Kelam, *DİA*, XXV, s. 196.

Kelam kavramı başlangıçta akide ve inançla ilgili konulara verilen bir isim iken, tasnif döneminde Mutezile mezhebi ve onlarla mücadele eden Ehl-i Sünnet için kelamcı kavramı kullanılmaya başlandı.[72] Ahmed Emîn "Kelam" lafzının bilhassa bu ilim için kullanılmasının Abbasilerin Me'mûn (813-833) dönemine rastladığını belirtir. Ona göre bu ilim daha önce **الفقه في الدين** (el-Fıkhu fi'd-dîn) şeklinde isimlendirilmekteydi. Bu isim bir kanun ismi olan **الفقه في العلم** (el-Fıkhu fi'l-ilm) ismine mukabil olarak kullanılmıştır. Buna örnek verecek olursak, Ebû Hanîfe akide ile ilgili yazmış olduğu eserini *el-Fıkhu'l Ekber* şeklinde isimlendirmiştir. [73]

Kelam ilmine bu ismin Mutezile tarafından verildiğini iddia eden Şehristânî (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihâl* eserinde bu söylemini şöyle dile getirir: "Me'mûn döneminde Mutezile alimleri felsefe ile ilgili kitaplar yazdılar. Onun metodunu kelamın metodu ile karıştırdılar ve onu ilimler içerisinde müstakil bir ilim olarak yaydılar. Bu ilme de Kelam ismini verdiler."[74]

Kelam ilmi gibi Tasavvuf ilminin de gelişimi Abbasiler dönemine rastlar. Tasavvufun ortaya çıkmasının öncülerinden olan İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778) ve Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810) gibi Horasan bölgesine mensup sûfîlerle, zühd konusundaki eserleri günümüze kadar gelen Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ahmed b. Hanbel gibi âlimler ve Basra zühd ekolünün temsilcisi Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801), tasnif döneminin başında yaşamışlardır. Bu sebeple tasavvuf ilminin Horasan bölgesinde ortaya çıktığı nakledilmektedir.[75]

---

[72] Hasan, *İslâm tarihi*, III, s. 162.

[73] Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkī, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahruddîn Seyyîd Muhammed, Mektebetü'r-Rüşd, Beyrut 1422/2001, I, s. 157; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî,* Dâru'l-Kitâbu'l-İslâmi, I, s. 8; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, III, s. 13.

[74] Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed Seyyîd Geylânî, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1403/1983, I, s. 20. Kelam ilminde ilk tedvin faaliyetinin Mutezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından başlatıldığını ileri süren Talat Koçyiğit (1927-2011), onun telif etmiş olduğu *el-Menzile beyne'l-Menzileteyn, Kitâbu'l-futyâ, Kitâbu't-tevhîd* gibi eserler ile Mutezile'nin tedvin sürecinin başladığını belirtmiştir. Bu dönemde Me'mûn döneminde vefat eden Şii kelamcılarından Hişam b. Hakem'in (ö. 179/795) imamet meselesinde Mutezile'ye reddiye olarak yazdığı *er-Red ale'l-Mutezile* eseri de dikkat çekmektedir. Ehl-i Sünnet camiasında da Ebû Hanîfe'nin akaid ile ilgili telif ettiği *el-Fıkhu'l Ekber* ve *el-Âlim ve'l-Müte'allîm* eserleri kelam tedvininin ürünlerinden sayılmıştır. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, AÜİF, Yayınları, Ankara 1969, s. 90-91.

[75] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1395/1975, VI, s. 24; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, VI, s. 277; Ebû Abdurrahman Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Musa b. Hâlîd el-Ezdî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, s. 63; Reşat Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, XL, s. 124. Tasavvufun temel

1.1.2.2. Akli İlimler

Tasnif döneminde Müslümanların felsefe ve mantık ilmi ile buluşması, tercüme faaliyetleri ile olmuştur. Onlar kendilerinden önceki yabancı milletlerin bilim ve felsefelerini, kendi dillerine tercüme ederek felsefi ilimleri Müslüman dünyası ile buluşturmuşlardır. Nitekim Abbasi halifeleri tercüme faaliyetlerine ve felsefi ilimlere önem vermiş, Mansûr döneminde başlatılan bu faaliyetler Me'mûn döneminde zirveye çıkmıştır.[76]

Tasnif döneminde Halife Me'mûn devrinde faaliyet alanı genişletilen Beytü'l-Hikme, büyük bir kütüphane ve rasathaneye sahip olmakla beraber Yunan bilim ve felsefesinin Arapçaya tercüme edilmesinde ve Müslüman alimlerin felsefe ilmi ile yakından ilgilenmesinde büyük rol oynamıştır. Beytü'l-Hikme'nin başında duran Huneyn b. İshak (ö. 260/873), tercüme faaliyetlerinde etkin rol oynayarak önce Aristo'nun (m.ö. 384-322) daha sonra Calinus'un (ö. 200) eserlerini Arapçaya çevirmiştir.[77]

Halife Mansûr'un katibi olan İbnü'l Mukaffâ', Aristo'nun *Organon* isimli Mantık külliyatının ilk üç cildi ile Papirüs'ün *Îsâgûcî*'sini Arapçaya tercüme ederek, mantık ilmini İslam kültürüne kazandırmıştır. Mantık ilmi bu dönemde Mutezile alimleri tarafından kullanılmış ve Kelam ilminin bir parçası haline getirilmişti.[78] Nitekim Mutezili alimlerin sahip oldukları düşünce metotları, felsefi düşünce metotları ile benzerlik arz ettiğinden bu husus, Me'mûn, Mutasım ve Vâsık dönemlerinde Mutezile'nin devletin resmi mezhebi olmasına sebep olmuştur.

Tasnif döneminde ilgi duyulan bir alan da felsefe olmuştur. Bu alanda kendilerini geliştiren islam alimleri vardır. Abbasi halifeleri tıp ilmine de gereken

---

kaynakları yine bu dönemde kaleme alınmıştır. Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *er-Riʿâye li-hukûkıllâh*; Kelâbâzî'nin (ö. 380/990), *et-Taʿarruf*; Serrâc'ın (ö. 378/988), *el-Lümaʿ*; Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996), *Kutü'l-kulûb*; Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072), *er-Risâle*'si, Sülemî'nin (ö. 412/1021), *Tabakātü's-sûfiyye*'si Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ'*, Herevî'nin (ö. 481/1089), *Tabakātü's-sûfiyye* eserleri Abbasiler döneminde yazılmıştır. Ebû Muhammed İzzüddîn Abdulazîz b. Abdüsselâm ed-Dımeşkî, *Mekâsidu'r-Riâye li hukûkillahi azze ve celle* thk. İyâd Hâlîd et-Tabâ, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1416/1995; Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Yaʻkûb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Taʿarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

[76] Barış, Mustafa Necati, "İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, Cilt: 21, Sayı: 3, Aralık 2017, s. 1873-1904

[77] Zerrinkûb, *Karnâme-i İslâm*, s. 76.; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1989, I, s. 481.

[78] Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1988, s. 164-166; Yıldız, "Abbasiler", *DİA*, I, s. 44-45.

önemi vermiş ve bunun için hastaneler açarak tabipler yetiştirmişlerdir. Hac mevsimlerinde doktorlar arasında bilgi paylaşımlarını sağlamak ve araştırma alanlarını çoğaltmak için birçok doktorun katıldığı kongreler tertip etmişlerdir. Doktorlar bu tür toplantılara katılarak ilaç yapımında kullanmış oldukları bitkiler hakkında bilgi verirlerdi. Bağdat ve Kurtuba tıp konusunda merkezi yerlerdi.[79]

İranlı Abdullah b. Mukaffa'(ö. 142/759) Aristo'nun (M.Ö. 384-322) "Organon" adlı mantık kitabı ile Pophyrius'un "Eisagoge/Îsâgûcî" adlı eserini ve "Kelîle ve Dimne" yi Farsça'dan Arapça'ya çevirdi.[80] Böylece felsefi ilimlere ilgi duyanlara göre Müslümanlar kadim medeniyetlerin bilim, felsefe ve kültürlerini Arapçaya tercüme ederek, İslam kültürünü ileri seviyeye taşıma gayretinde bulunmuşlardır. Onların bu amaçla yabancı eserleri Arapçaya çevirdiklerini ve Müslümanların alanına sokmaya çalıştıklarını ifade etmek mümkündür. İleride daha geniş bir şekilde değineceğimiz gibi yabancı kitapların tercüme edilmesine destek verilirken, Ehl-i Hadis'in çoğunluğu bu faaliyetlere tepki göstermiş ve bu hususa telif ettikleri eserlerde kısmen değinmişlerdir.

1.1.3. Coğrafi Yapı İle Toplumsal Geleneklerin Hadis Edebiyatına Yansıması

Hz. Peygamber Kur'an ve sünnet çerçevesinde ideal bir İslam toplumu oluşturduktan sonra sahabenin bir kısmı, Arap Yarımadası ile bu yarımadanın dışındaki coğrafyalara dağılmış ve sahip oldukları hadis kültürünü bu coğrafyalara taşımışlardı. Kur'an, sünnet ve bu ideal İslam toplum düzenini oralarda yaşayan insanlara öğretmiş ve hadis ilminin değişik bölgelerde yer edinmesine imkan sağlamışlardır. Sahabeden sonra gelen İslam alimleri, bu bölgeleri Kur'an ve sünnet kültürüne dayalı birer ilim merkezi haline getirmişlerdir. Genelde İslami ilimlerin özelde ise hadis ilminin girmiş olduğu bu beldeler coğrafi, tarihi, siyasi, sosyal,

---

[79] Yıldız, "Abbasiler", *DİA*, I, s. 45. Milâdî III. yüzyılda Organon yorumcularından Ammonius Saccas, Aristo'nun altı mantık kitabına *Retorika ve De Poetika* adlı iki eseriyle Porphyrios'un beş tümeli konu alan *Eisagoge*'sini (İsaguci) eklemiş, İslâm mantıkçıları da bu dokuz kitaptan her birini mantığın bir bölümü saymıştır. Grekçe mantık eserlerinin Arapça'ya tercümesi hareketi ilk aşamalarda Aristo'nun eserleri daha sonra Porphyrios'un Îsâgûcî'si üzerinde yoğunlaşılmıştır. İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, İstanbul 1999, s. 48-49.

[80] Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, IX, s. 198; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, s. 102; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, VI, s. 10; Cevvâd Alî, *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslam*, Dâru's-Sâfî, 2001, I, s. 78; Mahmut Kaya, "Beytu'l Hikme", *DİA*, IV, s. 89.

psikolojik, ekonomik ve kültürel şartlar doğrultusunda, mensubu bulunduğu İslam medeniyetinin şekillenmesinde önemli bir yere sahip olmuştur.

Bölgeler arası farklı hadis kültürünün oluşmasında coğrafyanın yapısından kaynaklanan ilmî, fikrî, iktisadî, siyasî ve sosyo-kültürel bakış açıları belirleyici olmuştur. Hadis literatürüne baktığımızda bir hadisin farklı bölgelerde farklı şekillerde rivayet içeriğine sahip olduğunu görmekteyiz. Mesela lafzi mütevatir kabul edilen "Men kezebe…" hadisinin bile Hicaz bölgesi ile Irak bölgesi kaynaklarında farklı şekillerde rivayet edildiği görülmektedir.[81] Bu bağlamda kaynakların coğrafi dağılımının önemine işaret etmek için bu hususu incelemeye çalışacağız. Böylece bölgeselliğin, insanın fiziki ve ahlaki yapısına nasıl tesir ettiğini ve dolaylı olarak hadis rivayeti ile hadis edebiyatının oluşumuna ne şekilde yansıdığını ortaya çıkarmış olacağız.

İslam medeniyetinin hakim olduğu bölgeler coğrafî ve kültürel açıdan birbirinden farklı bölgeler olmakla beraber, inanç yönünden ortak noktaları çok olan bölgelerden müteşekkildi. Ancak gerek eski dinlerinden kalan kültürün etkisi gerekse de içinde bulunulan coğrafî, siyasî, iktisâdî ve sosyo-kültürel şartlar gereği temelde aynı olan İslam kültürü pratikte değişkenlik arz edebilmiştir. Bu farklılıklar, her alanda olduğu gibi hadis edebiyatının oluşumunda da kendini göstermiştir. Tüm bu hususlar göz önüne alındığında, Arap Yarımadası ile Mezopotamyada yetişen hadis alimlerinin yaşamış oldukları bölgelerin coğrafi ve sosyo-kültürel yapısını, telif etmiş oldukları eserlerine ne şekilde yansıttıklarını örneklerle ele almak konuyu daha da açıklayıcı hale getirecektir.

1.1.3.1. Hicaz Bölgesi

Hicaz bölgesindeki mevcut coğrafi yapı, tarımsal faaliyetler ve toplumsal yaşamın Hadis eserlerine nasıl yansıdığına yer verebilmemiz için bu bölgenin coğrafî yapısına biraz değinmemiz gerekecektir.

Hicaz bölgesi Arap Yarımadasının ortasında yer alıp, Kızıldeniz'in doğusunda, kuzeyde Eyle (Akabe) şehrinden güneyde Yemen sınırındaki Asir'e ve doğuda Necid

[81] Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Sünneti Çağa Taşımak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021, s. 34; Kuzudişli, Bekir, "Bölgelere Göre 'Men Kezebe 'Aleyye...' Hadisinin Rivayet Seyri", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, 2008, s. 71-110.

çöllerinden Irak'a kadar uzanan bölgede yer alır. Burada yer alan Mekke, Medine ve Taif şehirleri hem dini hem de ticari anlamda bölgeyi geliştirmişlerdir. Hicaz bölgesi, birbirinden farklı yapılara sahiptir. Bölgede düz araziler olduğu gibi yüksek dağlık kesimler, ovalar ve çöller de yan yana bulunmaktadır. Mekke'de yüksek dağlar fazla iken Medine daha düz bir yapıya sahiptir. Kışların en soğuk geçtiği Taif ise sebze ve meyve üretimine elverişli toprakların olduğu bir bölgede yer almaktadır. Su kaynakları bakımından zengin olan Medine, Hayber, Tebük ve Taif gibi şehirlerde tarımsal faaliyetler yoğunlukta iken dağlık kesimlerden dolayı tarıma elverişli arazileri olmayan Mekke halkı ise daha çok ticaret ve hayvancılıkla meşgul olmuşlardır.[82]

Hicaz bölgesi, coğrafi özelliklerinin yanı sıra nakli ilimlerin merkezi olduğu gibi hadis tasnifinin temelinin atıldığı bölge olarak da sayılabilir. Klasik Ulûmu'l-Hadîs eserlerinde muhtelif bölgelerde hadis ilimlerini ilk defa kimin tasnif ettiği yönünde değişik görüşler kaydedilmiştir. [83] Nitekim Ahmed Emîn'e (1886-1954) göre Mekke'de hadisleri ilk tasnif eden İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) diğer musanniflerden önce tasnifte bulunmuş olması ihtimali kuvvetlidir. İbn Cüreyc'in diğer musanniflerden önce, Hicrî 150'de vefat etmiş olması bu ihtimali güçlendirmektedir. Ahmed Emin'e göre muhtemelen Hac ibadeti için Mekke'ye gelen alimler, İbn Cüreyc'in tasnif ettiği *Sünen*'i görmüş ve tasnif fikrini kendi beldelerine götürmüş ve uygulamışlardır.[84] Dolayısıyla tasnif fikrinin beldeler arasında yapılan bir seyahat ile öğrenildiği görülmektedir.

Bir bölgede kitap yazan müellifler, bulunduğu bölgenin coğrafi ve sosyo-kültürel yapılarını da genel itibarıyla eserlerine yansıtmışlardır. Bu bağlamda Hicaz bölgesinin coğrafi konumuna dair bazı bilgiler, bölgede yetişen hadis alimlerinin eserlerinde yer bulmuştur. Bunun somut örneklerini Medine'nin ilk musannifi kabul

---

[82] Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, V, s. 181; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Hicaz", *DİA*, XVII, s. 433.

[83] Muhtelif kaynaklarda yer alan bilgilerden hareketle hadisleri ilk defa konularına göre tasnif edenler arasında, Basra'da Hişam b. Hassan (ö.147/764); Mekke'de İbn Cüreyc (ö.150/767),26 Yemen'de Ma'mer b. Râşîd (ö.153/770),27 Basra'da Said b. Ebi Arûbe (ö.156/773), Şam'da Evzâî (ö.157/774), Medîne'de İbn Ebi Zi'b (ö.159/776), Kûfe'de Süfyân es-Sevrî (ö.161/778), Basra'da Hammâd b. Seleme (ö.167/783), Medine'de Mâlik b. Enes (ö.179/795); Horasan'da Abdullah b. Mübârek(ö.181/797); Vâsıt'ta Huşeym b. Beşîr (ö.183/799) gibi alimler yer almaktadır. Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmehürmüzî el-Fârisî, *el-Muhaddisu'l fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î,* thk. Muhammed Accac el-Hatib, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1971, s. 611-613

[84] Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, s. 87.

edilen İmam Malik'ten (ö. 179/795) ve telif ettiği *Muvatta*'dan misaller vererek açıklamaya çalışacağız.

Muvatta'da yer alan bazı rivayetler, bize telif edildiği dönemin coğrafî ve toplumsal özellikleri hakkında bilgi sunmaktadır. Öncelikle tarımsal özellikler hakkında misal verecek olursak, zirâi alanla ilgili hububat ve tahıl ürünleri çeşitlerinden hangilerinin ekildiği ve hangi meyvelerin yetiştiği konusunda bazı rivayetler bize kısmî bilgiler vermektedir. Özellikle İmam Malik'in zeytine dair bir bâb başlığı açmış olması[85], bölgenin zeytin konusunda verimli arazilere sahip olduğuna dair bilgi sunmaktadır. Konuyu daha da somutlaştıracak olursak İmam Malik şu ifadeleri ile bize bölgede yetişen tahıl çeşitlerinin bir nevi resmini çekmiştir; "*zekata tabi olan ve tanelerinden yemek yapılan tahıl çeşitleri şunlardır: Buğday, arpa, kabuksuz arpa, mısır, darı, pirinç, mercimek, burçak, fasulye ve susam*." [86] Kanaatimizce konu ile ilgili herhangi bir rivayet göstermeden kullanmış olduğu bu ifadeler, İmam Malik'in kendi döneminde Medine'de veya Hicaz bölgesinde var olan bazı hububat çeşitleri hakkında bilgi sunmaktadır.

İmam Malik "Zekat" bölümünde "Üzüm ve hurmanın zekatında tahmin" başlığının altında Hz. Peygamber'in (sas) "*Yağmur, kaynak ve tarladan çıkan bir su ile sulanan araziden elde edilen zekatın miktarı onda bir, taşıma su ile sulanan arazinin zekatı ise yirmide birdir*"[87] hadisine yer verdikten sonra şöyle bir yorumda bulunmaktadır: "Bizde herkesin kabul ettiği uygulamaya göre, hurma ve üzüm dışındaki meyveler henüz dalında iken miktarı tahmin edilmez. Hurma ve üzüm olgunlaştıktan ve satışı helal olduktan sonra tahmin edilir. Çünkü hurma ve üzüm hem kuru hem de yaş olarak yenilen bir ürün olduğundan insanlara kolaylık olsun ve hiç kimseye sıkıntı vermesin diye miktarı tahmin edilir. Sonra diledikleri gibi yesinler diye serbest bırakılır. Tahmin edilen üzerinden de zekatı verilir. Yaş olarak yenmeyen ve sadece hasat edildikten sonra yenilebilen hububatın miktarı tahmin ile tespit

[85] Muvatta, "Zekat", 20.
[86] Muvatta, "Zekat" 35.
[87] Krş. Muvatta, "Zekat", 735; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Câmiʿu'l-müsnedü's-Sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallāhü ʿaleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih,* thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru'n-Necât, ty., 1422/2001, "Zekat", 24; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Müsnedu's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-adli 'an adli 'an rasûlillahi sallallahu aleyhi ve sellem,* thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trs., "Zekat", 12.

edilmez…"[88] Yukarıda İmam Malik'in bahsettiği bu konuya fıkıh literatüründe Arâyâ denilmektedir.[89]

Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre ise hangi durum için olursa olsun bir ürünün miktarını tahmin ile belirlemek caiz değilken, İmam Malik ve İmam Şafiî'ye göre Arâyâ uygulamasının caiz olabilmesi için beş veskten az olması ve satış dışında bağış, sadaka veya zekat için yapılmış olması gerekir. Aksi halde Müzâbene[90] satış türüne girer ki Hz. Peygamber (sas) bunu yasaklamıştır.[91]

Burada önemli bir konuya değinmek istiyoruz. İmam Malik'in "bizde herkesin kabul ettiği uygulama" şeklindeki ifadesi hakkında Attâb b. Esîd'ten (ö. 13/634) şöyle bir rivayet nakledilmektedir: "Hz. Peygamber (sas) hurma gibi üzümün miktarının da tahmin ile bulunmasını ve zekatının kuru üzüm olarak alınmasını emretti."[92] Attâb b. Esîd'ten nakledilen bu rivayet, *Muvattâ*'da bulunmamakla beraber İmam Malik burada bulunmadığı halde "bizde herkesin kabul ettiği uygulama" şeklinde kendi değerlendirmesinde konuya değinmiştir. İmam Malik'in bu hadisi eserine almamış olmasının iki sebebi olabilir. Ya bu hadisi duymamıştır, ya da hadis Medine ameli haline gelen bir uygulamaya dönüştüğü için tekrar değinmeye ihtiyaç duymamıştır. Her iki durumda da fıkıh literatüründe yer verilen ve Medine'de uygulanan bu uygulamanın, Hz. Peygamber'in (sas) emrine binaen bir kural haline geldiği görülmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in (sas) hayatta iken bu görevi Müslüman olmadan önce ticaretle meşgul olan Ebu'd-Derdâ'ya verdiği nakledilmektedir. [93]

---

[88] Muvatta, "Zekat", 34.

[89] İslâm hukukunda, belli bir miktar kuru hurmanın tahminen aynı miktardaki taze hurmayla değiştirilmesini ifade eden terim. Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısrî, *el-İnâye şerhu'l-hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs., IX, s. 117; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddîn el-Mîs, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000, XII, s. 342; Arif Aytekin, "Bâbertî", *DİA*, IV, s. 377.

[90] Müzâbene, ağacındaki taze hurmayı kuru hurma ve asmasındaki yaş üzümü kuru üzüm karşılığında satmak anlamına gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Celal Yeniçeri, "Müzâbene", *DİA*, XXXII, s. 232.

[91] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1410/1990, III, s. 54; Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, thk. Mahmud Emin Nevâvî, Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, trs., s. 121; Serahsi, *el-Mebsût*, XII, s. 342; Halit Ünal, "Arâyâ", *DİA*, III, s.357.

[92] Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünenu Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut trs., "Zekat", 17; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünenu'n-Nesâî*, thk. İmâdu't-Tiyâr, Yâsir Hasan, İzzeddin Dalî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1438/2017, "Zekat", 27; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâu Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut trs., "Zekat", 19.

[93] Abdullah Aydınlı, "Ebü'd-Derdâ", *DİA*, X, s. 310-11.

Medine'de yetişen üzüm ve hurma ile diğer bölgelerde yetişenler arasında yaşlık ve kuruluk konusunda herhangi bir fark yok iken, Hz. Peygamber'in (sas) yapılmasını istediği bu uygulamanın Irak bölgesinin bazı kesimlerinde birtakım sebeplerden dolayı uygulanmadığı görülmektedir. Bu hususa değinen Mâverdî (ö. 450/1058) Basra'da yetişen ürünleri istisna ederek şöyle demiştir: "Basra'da ürünün çok fazla yetişmesi ve bu ürünün miktarını tahmin yoluyla belirlemenin çok zor ve masraflı olması, ayrıca Basra halkının gelip geçenlerin ürünlerini yemelerine izin vermeleri sebebiyle, bu ürünlerin kuruyunca ne kadar geleceğini tahmin yoluyla belirlemenin haram olduğu konusunda icma vardır."[94]

Mâverdî'nin bu sözünün hurma için kullanıldığı görülmektedir. Hatta bu uygulamanın bölgenin coğrafî şartlarına göre değişebileceğini aktaran Sübkî (ö. 771/1370) şöyle demiştir: "Bu bilgiler ışığında herhangi bir kimsenin veya herhangi bir bölge toplumunun Basralıların içinde bulunduğu durumda olduğu bilinirse, onlar hakkında Basralılara ilişkin bu hükmün uygulanması caiz olur" [95] Her bölgenin kendisine mahsus bazı coğrafî özellikleri, o bölgede yetişen gıda ve meyvelerin özelliklerinin de diğer bölgelere göre farklı olduğunu göstermektedir. Bu sebeple bu tür gıda ve meyvelerin zekatlarının ne şekilde verileceği, bölgelere göre farklılık arz eder. Tüm bu hususlar bize hem hadis edebiyatı hem de fıkıh literatürünün oluşumunda, eserlerin telif edildikleri bölgenin coğrafi ve zirai özelliklerinden etkilendiğini göstermektedir.

İmam Malik'in özellikle kullanmış olduğu "bizde herkesin kabul ettiği uygulama", "bizdeki uygulama" ve "biz (Medineliler) arasında ittifakla kabul edilen uygulama", "bize göre üzerinde icma edilen hüküm" [96], "beldemizde cemaatin üzerinde olduğu hüküm" [97], "bize göre ihtilaf bulunmayan hüküm" [98], "ihtilaf edilmeyen sünnet"[99],"ihtilaf edilmeyen, beldemizdeki ilim ehlinden kimsenin şüphe

[94] Şemsuddîn Muhammed b. Hatîb eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâzi'l-Minhâc,* Dâru'l Mârife, Beyrut 1431/2010, I-IV, I, s. 572.
[95] Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, s. 572
[96] Muvatta', "Zekat", 37; "Siyam", 41; "Sayd", 8; "Ferâîz" 3, 4, 5; "Buyû", 2; "Karaz", 12; "Akdiye", 9; "Vasiyyet", 1; "Itk", 21; "Mükâteb"3; "Müdebber", 6; "Hudûd", 35; "Ukûl", 4; "Kasâme", 2.
[97] Muvatta', "Buyû", 3.
[98] Muvatta', "Zekat", 19, 34; "İ'tikaf", 3; "Hac", 185, 195; "Buyû", 55, 83; "Akdiye", 721, 729, 730, 755; "Mükâteb", 6; "Hudûd", 27; "Ukûl", 11.
[99] Muvatta', "Zekat", 16; "Talak", 77.

etmediği ve amelin de böyle olduğu hüküm"[100], "ihtilaf edilmeyen ve sabit olan sünnet"[101] şeklindeki ifadelere değinmek istiyoruz. İmam Malik'in bu ifadeleri, onun görüşlerinin oluşmasında amelin etkisinin olduğunu göstermektedir. Bu tabirler Medine toplumunda sünnete ve amele dayalı bir sosyal uygulamanın hakim olduğunu gösterir. Bu ifadelerin Medine'deki tüm alimlerin görüşü mü yoksa belli bir grubun görüşü mü olduğu şeklinde muhtelif fikirler ortaya atılmış olsa da sadece Medine'nin yerel icmâı olduğu, Medine dışındaki tüm İslam aleminin icmâı olmadığı hususunda genel bir yargıya varılmıştır.[102] Bunun somut örneğini de yukarıda tahmin yoluyla belirlenen ürün miktarı (Arâyâ) rivayetinde ele almıştık.

Medinelilere özel olarak kullanılan yukarıdaki tabirler, onları diğer bölgelerin ilmi alandaki sosyo-kültürel özelliklerinden ayırmış ve kendisine has bir özellik meydana getirmiştir. Bu hususta Joseph Scahct (1902-1969), Medinelilerin icmâ anlayışını, Iraklıların icmâ anlayışından ayıran yönünün onların kendilerini yerel bir icma ile kayıtlamaları olduğunu, yani onların sadece Medine alimlerine itibar ettiklerini belirtmektedir.[103]

Konuya biraz daha açıklık getirmek için İmam Malik'in *Muvatta*'yı Hicaz metoduna göre yazdığını belirten Corci Zeydân (1861-1914), onun çağdaşlarının ve dostlarının kabul etmiş oldukları doğru hadislerden şer'î hükümlere ait olanları toplayarak, fıkıh bölümleri halinde düzenlediğini belirtmiş dolayısıyla bu tabirin Medine'de bile tüm alimleri değil İmam Malik'e yakın olanları kapsadığına işaret etmiştir.[104] Netice itibarıyla Medine bölgesinde uygulanan amel, Hz. Peygamber döneminden beri süregelen bölgesel bir ameli kapsamaktadır. Bu geleneğin *Muvattâ* gibi Hicaz bölgesinde telif edilen hadis eserlerindeki yansımalarını açık bir şekilde görebiliriz.

İmam Malik'in "bizde herkesin kabul ettiği uygulama budur" , "bizde uygulama böyledir" şeklindeki sözleri Schact'ın "Yaşayan Gelenek" teorisi ile ifade ettiği gibi

---

[100] Muvatta', "Ferâiz", 15.
[101] Muvatta', "Vasiyyet", 756.
[102] Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Yusuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorunu*, Çev. Mehmet Emin Özafşar, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 91; Bekir Özüdoğru, *Hadis, Anlam ve Amel*, İFAV Yayınları, İstanbul 2021, s. 111-113.
[103] Joseph Schact, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1958, s. 81-83.
[104] Zeydân, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, I, s. 662.

Medine'de cahiliye döneminden beri uygulanan hukuki kurallar değildir. Bu tabirler Medine ile diğer beldeler arasında Kur'an ve sünnetten bağımsız olmayan fıkhi ihtilaflarla ilgilidir. Onun ayrıca kullanmış olduğu "duyduğum şeylerin en güzeli budur", "bana hoş gelen budur" ifadeleri de, kendisine ulaşan birçok merfû, mevkûf ve maktû hadislerden hoşuna gideni yani Medine ameline uygun olanı belirtmesidir.[105]

Kanaatimizce İmam Malik bir konu hakkında seçmiş olduğu rivayeti ele alırken, Medine ameli kriterini uygulamış **الامر مجتمع عليه عندنا** prensibi doğrultusunda hareket etmiştir. Zira o, *Muvatta*'da yer verdiği bir rivayet için "bana hoş gelen budur" sözünü kullanmadan önce, **لا اعلم من ذلك شيءا حراما** "bu konuda haram bir şeyin olup olmadığını bilmiyorum" şeklinde ifadeler kullanmıştır.[106] Böylece kendi kriterlerine uyan rivayeti ön plana almak için diğer rivayetleri etkisiz hale getirmeye çalışmamıştır. İmam Malik'in Medine ameline verdiği önem burada kendini göstermektedir. Onun *Muvattâ*'daki ifadelerinden anlaşıldığına göre Medine'de yönetici, alim ve avam tabakalarının tamamının uygulayageldikleri amellerinin daha fazla hakim olduğu görülmektedir. İmam Malik, Medine bölgesine özel bir anlam yüklemiş ve orada uygulanan amelin İslam'da uyulması gerekli kurallar olarak algıladığı görülmektedir. *Muvattâ* eserinde Medine'nin faziletleri ile ilgili açmış olduğu "Kitâbu'l-Câmi" bölümü, Medine amelini eserine yansıttığını göstermektedir. Bu bölümde özellikle Hz. Peygamber'in hadislerine yer vererek konunun önemine işaret etmektedir. Birçok hadis eserinde Medine'nin faziletleri ile ilgili bölümler açılmıştır. O'nun Medine ameline ayrı bir önem vermesinin önemli sebeplerinden birisinin de toplumsal kültürlenme olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ona göre Medine ehlinin Kur'an'ın vahyine şahit olmaları, ahkam konularını herkesten daha iyi bilmeleri ve Hz. Peygamber'in sünnetinin burada yerleşik bir hale gelmesi, onun Medine ameline vermiş olduğu önemin gerekçelerinden sayılabilir.[107] Ayrıca sahabe ve tabiînin burada yaşamış olmaları, bu kültürün iyice yerleşmesine imkan sağlamıştır.

Malik, Medine amelini uyulması gereken bir prensip haline getirmiş ve telif ettiği *Muvatta*'da bunun örneklerini yoğun bir şekilde göstermeye çalışmıştır. Onun

---

[105] Ünal, İ. Hakkı, "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve 'Yaşayan Sünnet' Kavramı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar,* Cilt: IV, Sayı: 4, 1990, s. 285-294,

[106] Muvatta, "Libas", 4.

[107] Musa, Muhammed Yusuf, "İmam Malik ile Leys b. Sa'd Arasındaki Yazışma", Çev. Abdülkadir Şener, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, 1968, s. 131-154.

Muvatta'yı yazarken referans almış olduğu bu gelenek, bölgesel olarak sünnet ile sosyo-kültürel yapı arasında bir kaynaşmanın olduğunu göstermektedir.

Hicaz bölgesinin coğrafî yapısınının hadis edebiyatına olan yansımalarına değindikten sonra, aynı bölgedeki bazı kültürel olguların hadis eserlerine tesir edip etmediği üzerinde durmaya çalışacağız. Medine'de ve Hicaz'ın diğer bölgelerinde yaşayan Müslüman toplumların uygulamış oldukları tüm sosyal fiilleri sünnet kategorisinde değerlendiremeyiz. Nitekim Kur'an ve sünnet sınırları dışına çıkan ve kültürel bir algı haline getirilen birtakım faaliyetler de mevcuttur. Bu faaliyetlerden birisi de maddi açıdan zengin olma çabasıdır diyebiliriz. Hicaz bölgesinde ticaretin yoğunluğu ve tarımın bol olması, zenginliği de beraberinde getirmişti. Tarımsal zenginlikle beraber Mekke'ye Hac farizasını yerine getirmek için gelen hacıların yapmış oldukları ticaret ve bu bölgenin ticaret yolları üzerinde bulunması, burada yaşayan Müslüman halkın bolluk içinde yaşamalarına imkan sağlamıştır. [108] Dolayısıyla Hicaz bölgesindeki geleneğin tamamen sünnet kaynaklı olmadığı, İslamiyetten önceki bazı kültürel yapıların da halen devam ettiğini söyleyemek mümkündür. Zira bu bölgedeki halkın, geçimini sağlamak ve zengin olmak için yaşamış oldukları yörenin tarım ve hayvancılık gibi bazı coğrafi özelliklerinden faydalandıkları görülmektedir. Bu da genel itibarıyla telif edilen hadis eserlerinin bilhassa zekat ve muamelat bölümlerinde kendini hissettirmiştir.

Hicaz bölgesinde zengin olma çabalarının yanı sıra kültürel bir takım farklılıklar da mevcut olmuştur. Sadece Hicaz'a özgü ve başka bölgelerde kerih görülen bazı davranışlar yer edinmiştir. Zira bir toplumun kültüründe yer alan bir davranış, başka bir toplumun kültüründe hoş karşılanmayabilir. Tasnif dönemine baktığımızda bu tür kültürel farklılıkların hadis eserlerine de yansıdığını görmekteyiz. Mesela hadis rivayetinin ve telifatının çokça yapıldığı Hicaz toplumunda gına (şarkı) ve muganniler (şarkıcılar) hoş karşılanırken Irak toplumunda bu kerih görülmüştür.[109]

Hilafet merkezinin Irak'a taşınması ile Hicaz bölgesi tamamen siyasetten arındırılmış ve halife tarafından görevlendirilen valiye tabi olmaları sağlanmıştır. Siyasetten uzak olmanın ve bolluğun verdiği tesir ile toplumun belli bir kesimi

[108] Küçükaşçı, "Hicaz" *DİA*, XVII, s. 433.
[109] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslam*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976, s. 192; Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Mûsiki ve Sema*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 168-170.

tarafından, Emeviler döneminden kalma bir gelenek olan müziğe, teganniye (şarkıya), şık giyinmeye ve eğlence hayatına dayanan aristokrat bir hayat tarzı, tasnif dönemini kapsayan Abbasilerin ilk devrinde de kısmen devam etmiştir. Özellikle Hz. Peygamber (sas) döneminden Emevi dönemine kadar ki mütevâzi ve zâhidâne hayat terk edilmiş eğlenceye, güzel yemeklere, müzik ve şarkılara düşkün bir hayat tarzı benimsenmiştir.[110] Söz konusu zengin hayatın ilim öğrenme ve öğretme noktasında avantaj sağladığı görülmektedir. Bu sayede ulema, geçimini sağlamak için çalışmak yerine mesaisini ilme vermiş olur.

Emeviler döneminde Mekke ve Medine'de birçok erkek ve kadın muganni (şarkıcı) vardı. Bunlar Hac mevsimlerinde bile bazı seçkin kişileri ve zengin iş adamlarını eğlendirmek ve bundan bir gelir sağlamak için şarkı söylemeye devam ederlerdi.[111]

Müslüman mûsikî âlimlerinin *el-Ğınâ'ul-mutkan* veya *er-Rakîk,* yani şarkı söyleme sanatı, Hicaz'da iyice yerleşmiş ve yayılmıştır. Medineli Tuvays, İslam sanat muhitinde şarkının babası olarak bilinmiştir.[112] Ayrıca Hicaz bölgesinde eğlenceye olan düşkünlük, özellikle fetihlerden sonra esir alınan yabancı köle ve cariyeler ile meydana gelmiştir. Bu köle ve cariyeler, eğlence kültürünü Hicaz'a getirmiş ve Arap kültürü ile harmanlayarak burada Mûsiki geleneğini başlatmışlardır.[113] Dolayısıyla Mûsikînin Hicazın yerleşik bir kültürü olmadığı, yabancı medeniyetlerden Hicaz kültürüne girdiği görülmektedir.

Hicaz bölgesindeki toplumun genel itibarıyla mûsikiyi sevdiği görülmektedir. Bu husus alimlerde de kendisini göstermektedir. Mesela Medine'de hadis rivayeti ile meşhur ve Mûsikiyi seven bir muhaddis olan İbrâhîm b. Sa'd'ın (ö. 183/799) şarkı söylemeyi ve musiki dinlemeyi caiz gördüğü, kendisinin de ud çalarak şarkı söylediği nakledilmektedir. Bağdatta iken musikiye ilgi duyması sebebi ile oradaki münekkitlerce eleştirilmiştir. İbrâhîm b. Sâ'd bu sebepten dolayı tenkid edilmesine kızınca, insanlara hadis rivayet etmeden önce şarkı söyleyeceğine yemin etmiştir.[114]

---

[110] Hitti, *İslam Tarihi*, s. 422-423.
[111] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 265.
[112] Zehebî, *Siyer*, IV, s. 364; Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnü'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418, s. 135; Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, VI, s. 395; Hitti, *İslam Tarihi*, s. 423.
[113] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 269.
[114] Zehebî, *Siyer*, VIII, s. 306-307.

Zehebî (ö. 748/1348) Mûsikinin haram olduğuna dair kesin bir nas olmadığı için onun bu sebeple tenkid edilemeyeceğini belirtmiştir.[115]

Mekke'de ilk hadis musannifi olarak kabul edilen İbn Cüreyc'in de (ö. 150/767) tegannilerden (şarkılardan) hoşlandığı ve Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) ile birkaç Iraklı talebenin bulunduğu bir ders halkasında, oradan geçen bir şarkıcıyı yanlarına çağırdığı ve kendilerine şarkı söylemesini istediği nakledilir. Ayrıca İbnü'l-Mâcişûn (ö. 212/827) gibi alimlerin yanlarında sürekli bir muganni bulundurdukları nakledilmektedir. Ahmed b. Hanbel, İbnü'l-Mâcişûn'un yanlarına giderken bir şarkıcı ile beraber gittiğini haber vermiştir.[116]Bu husus Iraklılar tarafından hoş karşılanmadığı gibi cerh sebebi olarak da gösterilebilmiştir.[117] Bütün bu örnekler bağlamında mûsiki ile ilgili rivayetlerin dağılımı bölgeden bölgeye farklılık arz etmiştir diyebiliriz. Hicaz bölgesinde mûsikinin hoş görülmesi çok nadir de olsa alimlerin telif ettikleri eserlere yansımıştır.

Hicaz bölgesindeki avam ve alim tabakaları, kısmen de olsa birbirlerinden etkilenmişlerdir. Buna Medine'nin en önde gelen alimlerinden Malik b. Enes örnek olarak verilebilir. İmam Malik genç yaşta iken şarkı söyleyen muganniler den hoşlandığını şöyle dile getirmektedir: "Ben genç yaşta iken muganniler arkasından koşar, onlardan gına (şarkı) öğrenirdim, annem bana 'Muganninin yüzü çirkin olursa, onun tegannisine kimse iltifat etmez. Sen gınayı bırak da fıkıh öğren, çünkü fıkıhta çirkin yüzün zararı olmaz' derdi. Bunun üzerine ben muganniler arkasından dolaşmayı bıraktım, fakihlere yöneldim, Yüce Allah beni bu dereceye yükseltti."[118] Daha önce muganniler peşinde koşan, sonra da annesinin tavsiyesi ile onları bırakan İmam Malik'in, *Muvatta*'da muganniler yeren herhangi bir hadise yer vermediği dikkat çekmektedir.

Temel kaynaklarda İmam Malik'in zengin olduğu, bu zenginliği miras ile değil bizatihi yapmış olduğu ticaret ve halifelerin vermiş oldukları hediyeler ile elde ettiği

---

[115] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl fî nakdi'r-ricâl,* thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1382/1969, I, s. 34; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, s. 106.

[116] Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Egânî*, thk. Semir Câbir, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs., I, s. 157; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 268-269.

[117] Abdullah Karahan, *Hadis Ravilerinde Güvenilirlik- Tespiti, İmkanı Hadisin Sıhhatine Etkisi-*, İFAV Yayınları, İstanbul 2018, s. 171-172.

[118] İsfahânî, *Egânî*, IV, s. 39; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 266-267.

nakledilir. Nitekim o, halifelerin verdikleri hediyeleri almada bir beis görmez ve bu hususta şöyle derdi: "Halifelerden hediye ve ihsan almakta bir mahzur yoktur. Yöneticilerden aşağı olanlardan almak iyi değildir." Halifelerden almış olduğu hediyeleri de daha çok ilim tahsilinde olan talebelerin ihtiyaçları için harcadığı nakledilmektedir. [119]

İmam Malik refah ve bolluk içinde bir hayat yaşamıştır. Bu nimetin tesiri onun şık giyiminde, yaşadığı evde, aşırıya kaçmamak üzere yediği yemeklerde kendini gösterirdi. O, Horasan, Mısır ve Yemen'in Aden şehrinin çok pahalı, meşhur ve kıymetli giysilerini alır giyerdi.[120] Yiyeceği gıdayı özenle seçer, hergün iki dirhem değerinde et yer ve zevk aldığı her türlü helal yiyeceği yerdi. Bu konuda kendisinden şöyle bir söz nakledilir: "Allah'ın nimetlendirdiği bir kimsenin özellikle de ilim sahibinin üzerinde bu nimetin eserlerini görmemek hiç hoşuma gitmiyor."[121]

İmam Malik'in giyecek hususundaki titizliği *Muvatta'*da açmış olduğu "Libâs/Giyecekler Bölümü"ndeki rivayetlerden anlaşılmaktadır. O, bu bölümde Hz. Peygamber'in (sas) savaşta bile olsa yeni ve güzel elbise giyilmesini tavsiye ettiği[122] hadisine yer verdikten sonra Ömer b. Hattab'ın şu sözünü nakletmektedir: "Allah size geniş (rızık) verince siz de iyi bakınız (temiz giyinin). Herkes giyimine önem versin."[123] Kaynaklarda İmam Malik'in giyimine ve dış görünüşüne önem veren biri olduğu belirtilmektedir. Nitekim Hicaz bölgesinde yerleşik hale gelen elbise ve görünüme önem verme, İmam Malik gibi alimlere de sirayet etmiştir. Ancak alimler böyle bir hayatı yaşarken tamamen İslamın belirlediği çerçeve içersisinde yaşadıkları görülmektedir. Hicaz alimlerinin bu özellikleri telif ettikleri eserlerde de kendilerini göstermiştir.

Sonrasında Nâfi'den (ö. 117/735) nakledilen bir rivayete göre Abdullah b. Ömer'in kırmızı toprak ve zeferanla boyanmış elbise giydiğini, ancak rivayetin hemen arkasından erkeklerin evde ve dışarıda kırmızı renkli kumaştan yatak çarşafı ve elbise yapmalarının haram olduğu konusunda bir şey bilmediğini, diğer renklerin ise daha iyi

---

[119] Ebû Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, s. 498.
[120] Abdülazîz b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdirrahîm el-Ömerî el-Fârûkī ed-Dihlevî, *Bustânü'l-Muhaddisîn*, Çev. Ali Osman Koçkuzu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 19.
[121] Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 499.
[122] Muvattâ, "Libas", 1.
[123] Muvatta, "Libas", 3.

olduğunu belirtmiştir.[124] Bu rivayet bize İmam Malik'in kırmızı renkli elbise sevmediğini, diğer renkleri daha çok sevdiğini göstermektedir. Bu itibarla sosyo-kültürel özelliklerin yanı sıra müellifin zevk ve beğenilerinin de hadis eserine yansıdığı görülmektedir.

Netice itibarıyla Hicaz bölgesinde bilhassa Medine'de geleneksel olarak müşterek bir toplumsal yapının hakim olduğu görülmektedir. Burada amel daha çok sosyal boyuta yönelik olmuştur. Özellikle Hz. Peygamber döneminden uygulanagelen amel, dini olarak uyulması gerekli amel kategorisinde değerlendirilmiştir. Medine'nin yanı sıra Hicaz bölgesinde yaşayan toplumun her kesiminden insanların birbirine benzer karakteristik yaşayış tarzını benimsedikleri görülmektedir. Alim tabakası yaşam tarzını İslami çerçevede benimserken diğer tabakanın bu hususta bazen sınırları zorladığı görülür. Dolayısıyla tabakalar arasında kültürel bir entegrasyonun oluştuğu ve her tabakanın bu entegrasyonu kendi potasında şekillendirdiği görülmektedir. Toplumun her kesimi aynı kültürü benimsemiş, hadis alimleri de telif ettikleri eserlerinde genel olarak bunu hissettirmişlerdir.

1.1.3.2. Irak Bölgesi

Abbasiler'in doğuşundan yıkılışına kadar bu devletin merkezi olan Irak, İslamın kültür ve medeniyetinin oluşmasında aktif rol almıştır. Irak coğrafi olarak Dicle ve Fırat'ın güney kısmı ile buralara komşu olan yerlerden oluşup[125] Basra Körfezinden el-Cezîre'ye doğru uzanan bir ovayı kapsamaktadır. Aynı zamanda batıda Suriye, güneyde Arabistan çölleri, Doğuda Zağros Dağları, kuzeyde Enbar'dan Dicle üzerindeki Tikrit'e doğru uzanan sınırların içerisinde yer almaktadır[126]

Irak bölgesinin toprağı verimli, suyu bol, iklimi ılımandır.[127] Makdisî (ö. 390/1000) ve İbn Haldûn gibi İslâm coğrafyacıları ve sosyologları, Irak'ı Batlamyus teorisindeki yedi iklim kuşaklarından dördüncü iklimin merkezine yerleştirmişlerdir. Bundan kaynaklı olarak halkı, sosyo-kültürel yapı ve fıtrî özellikleri bakımından ılımlı karaktere sahip olup, akla ve sanata önem vermektedirler. Bu özellikleri ile beraber

[124] Muvatta, "Libas" 4.
[125] Yâkût, *Muʿcemü'l-büldân,* Dâru's-Sadr, Beyrût 1416/1995, IV, s. 94.
[126] Corzi Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, s. 382; Sandıkçı*, İslam Coğrafyasında Hadis*, s. 137.
[127] Yâkût, *Mu'cemu'l-büldân*, IV, s. 94; Ahmed Emîn*, Fecru'l-İslam*, s. 270.

farklı insanlar ve kültürlerle kolayca ilişki kurabilen bir toplum özelliğine sahip oldukları için bu bölgede fıkhi olarak rey ekolü baskın gelmiştir.[128]

Irak, ilk üç asırda ilim merkezi olarak bilinen şehirleri içinde barındıran bölgelerin başında gelir. Irak'ta bulunan bu ilim merkezleri, genel itibarıyla Müslümanlar tarafından kurulmuşlardır.[129] Hz. Ömer döneminde kurulan Basra ve Kûfe; Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/714) tarafından kurulan Vâsıt; Abbasilerin ikinci halifesi Mansûr (754-775) tarafından kurulan ve uzun süre başkent olma hüviyetine sahip Bağdat; kısa bir süre Abbasilerin başkenti olan ve halife Mu'tasım (ö. 227/842) tarafından kurulan Sâmerrâ, bu şehirlerin arasında yer alır.[130]

Bu bölgeler birtakım sosyal ve kültürel alanlarda, diğer bölgelere göre farklılıklar arz ettiğinden ekolleşme yoluna gitmişlerdi. Bu mekanlardan bazıları ise sadece ekolleşmekle kalmayıp bölgeye ait tarihi, siyasi, sosyal, psikolojik, ekonomik ve kültürel şartlar doğrultusunda, mensubu bulunduğu İslam medeniyetinin şekillenmesinde önemli bir yere sahip olmuştur. Müslümanlar tarafından Irak bölgesinde inşa edilen Basrâ, Kûfe, Vâsıt ve Bağdat şehirlerinin de İslam Medeniyeti üzerinde böyle bir etkisinin olduğu bilinmektedir.[131]

Bu ilim merkezlerinden ilk bir buçuk asra kadar en önemli olanları Basra ve Kûfe'dir. Tarih boyunca ilmin ve medeniyetin merkezi konumunda olan bu iki şehir için Irakeyn tabiri kullanılmış ve dil, edebiyat, fıkıh ve kelam ilminde, birbirinden farklı görüşlere mensup olan Basriyyûn, Kûfiyyûn ve daha sonra da Bağdâdiyyûn ekolleri oluşmuştur.[132]

Tasnif döneminde Irak bölgesinde birbirinden farklı etnik unsurlara mensup insanlar yaşamaktaydı. Bunlar arasında Arapların nüfusu az iken Farslar çoğunluğu oluşturmuşlardır. Nitekim Irak bölgesi fethedildikten sonra Araplar Irak'a göç ettiler.

---

[128] İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 259; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Irak", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, s. 87.
[129] İbn Kuteybe, *Maârîf,* s. 245-246; Yâkût, *Mu'cemu'l-büldân,* I, s. 432-450; Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, s. 383; Sandıkçı, *İslam Coğrafyasında Hadis,* s. 137.
[130] Yâkut, *Mucemü'l-büldân*, I, 457; Zeydân, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, I, s. 538-548.
[131] Kahraman, Hüseyin, "Sosyal Değişim Sürecinde Kûfe Hadisçiliği", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 6, Sayı 2, 2006, s. 87-88.
[132] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslam*, s. 270; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam,* II, s. 25-27.

Tüm bunlara bağlı olarak Irak, İslam bölgeleri arasında çeşitli din, ırk ve mezhep farklılığına mensup insanları içerisinde barındıran bölgeler arasında yer almaktadır.[133]

Irak bölgesi, tasnif döneminde tefsir, hadis, fıkıh, lügât ilimleri ile aklî ilimlerin merkezi konumunda idi. Bu dönemde burada yabancı felsefî eserler Arapçaya tercüme edilmiş, kelâmî mezheplerle beraber tıp, matematik, tegannî, süsleme ve resim gibi birçok ilim ve sanat gelişmiştir.[134]

Çok yönlü bir yapıya sahip olan Irak'ta, çok sayıda ilim dalı mevcut olup bu ilim dallarında birçok alim yetişmiştir. Bu bölge sadece dış coğrafyalar ile değil kendi içerisindeki şehirler arasında bile sahip olduğu kültürel farklılık sebebiyle sürekli günlük hayatı ilgilendiren sorunlarla boğuşmaktaydı. Burada Ehl-i Hadis, daha çok Kur'an, hadis, sahabe ve tabiîn sözlerine dayanarak nakil yoluyla bu meselelere çözüm bulmaya çalışmaktaydılar. Ehl-i Rey ise Kitap ve sünneti kabul etmekle beraber bunların lafızlarından ziyade muhteva ve delaletlerini dikkate alıyor, temel kurallar çıkarmaya çalışarak çözüm bulmuş oluyorlardı. Böylece yeni çıkan ve çıkması muhtemel olan meselelere çözüm bulmaktaydılar.[135]

Irak bölgesinin sosyo-kültürel yapısı Hicaz bölgesine göre farklılık arz etmektedir. Hicaz bölgesinde ulema daha çok rivayet ve amel odaklı bir ilim geleneğini savunmasına karşılık Irak bölgesinde, daha çok eser ve dirayet yani akli disiplinlerin savunulageldiği görülmektedir.[136]

Tasnif döneminde Irak bölgesinde bilhassa Kufe'de Medine'deki gibi bölge esasına dayanan bir gelenek yoktur. Medine ameli bazı durumlarda hadislere bile tercih edilirken Kufe'de daha çok eser bazlı hareket edilmiştir. Dolayısıyla amel açısından Kufe'de Medine bölgesine göre daha dar bir anlayışın olduğu görülmektedir. Medine ameli denildiğinde hem yönetici hem ulema hem de halkın ameli kastedilmekteydi. Kufe'de ise genel itibarıyla ilim ve alim merkezli bir anlayış geliştirilmiştir. Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) "biz bu görüşü alırız", "bu Ebu Hanife'nin görüşüdür", "fakihlerimizin geneli" gibi sözleri Kufe'deki yerleşik geleneğin fukaha özelinde geliştiğini göstermektedir. Halkın ameline göre

[133] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslam*, s. 271.
[134] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, s. 64.
[135] Kahraman, "Kûfe Hadisçiliği" s. 94-96
[136] Kahraman, "Kûfe Hadisçiliği" s. 96

gidilemeyeceğine işaret eden Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre sünnet hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmayan, insanlara ait olan ve yerleşik hale gelen ameller bağlayıcı değildir.[137] Yine Ebû Yûsuf'a göre bir bölgede yerleşik bir amel ortaya koyan kesimin fakihler olması gerekir. [138] Ebû Yûsuf'un fukaha merkezli ilim geleneği görüşü, bir yandan İmam Malik'in Medine amelinin bağlayıcılığına bir reddiye olmuştur. Hicaz ve Irak özelinde Medine ve Kufe bölgelerinde birbirine zıt ilim geleneğinin oluşmasının bir sebebi de sosyo-kültürel farklılıklardır diyebiliriz.

Irak'ta Medine'den farklı bir ilim geleneğinin oluşmasında bu bölgede genel olarak farklı kültürlere sahip insanların yaşaması rol oynamıştır. Bu bölge, bünyesinde bir birinden farklı birçok yapıyı barındırmıştır. Bu sebeple buradaki ilim geleneği yerleşik durumda olan Hicaz ilim geleneğinden ayrılmaktadır.

Irak'ın çok yönlü bir yapıya sahip olması, ilmi konularda nakil ile beraber aklın da kullanılmasını gerektiriyordu. Bu sebeple Irak bölgesinin alimleri Ehl-i Rey şeklinde ekolleşerek, Ehl-i Hadis alimlerinin hedefi haline geldiler. İmam Malik'in yanında Iraklılardan bahsedilince o şöyle demiştir: "Onları Ehl-i Kitap gibi değerlendirin, onları size hadis rivayet ettiklerinde ne tasdik edin ne de yalanlayın…[139] Yine İmam Malik'e bir adam gelmiş ve "kapında yetmiş gün bekledim ancak altmış hadis yazabildim" deyince İmam Malik "altmış hadis mi!" diyerek bunun büyük bir rakam olduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine adam "ama biz Kûfe'de bir mecliste altmış hadis yazıyorduk" deyince İmam Malik şu cevabı vermiştir: "Orası darphane gibidir, hadis gece basılır, gündüz harcanır."[140]

Ehl-i Hadis'e mensup olan ulema, Ehl-i Rey alimleri ile olduğu gibi kendi ekolüne bağlı bazı alimlerle de ters düşmüş ve bu husus hadis kitaplarında kendini

---

[137] Ebû Yûsuf Ya'kūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *er-Red ʿale's-Siyeri'l-Evzâʿî,* thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Medresetu'n-Nizamiyye, Hindistan trs., s. 31.

[138] Ebû Yûsuf, *er-Red ʿale's-Siyeri'l-Evzâʿî,* s. 76; Özkan, Halit, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet Ve Hadisin Yeri,* Marmara Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2006, s. 222-223.

[139] Mâlik-Şeybânî ilişkisi göz önüne alınarak mezkur rivayetin isnadında Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin bulunması ve Şeybânî'nin Ehl-i Irak'a mensup olması, bu metnin problemli olma ihtimalini güçlendirmektedir. Rivayetin doğru olması durumunda bu sözün hadis rivayetlerini kapsadığı da görülmektedir. Mezkur rivayet için bkz. Zehebî, *Siyer*, VIII, s. 68; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmiʿu beyâni'l-ʿilm ve fazlihî ve mâ yenbağī fî rivâyetihî ve hamlihî,* Çev. Mahmud Varhan – Ali Yücel, Karınca Yayınları, İstanbul 2015, s. 157

[140] Zehebi, *Siyer*, VIII, s. 114; Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, Emin Yayınları, Bursa 2016, s. 335-337.

hissettirmiştir. Nitekim yukarıda da değindiğimiz gibi, İmam Malik halifeden hediye almayı uygun görmesine karşılık, Bağdat'ta kalan Ahmed b. Hanbel ise halifelerin hediyelerini kabul etmezdi. Onun, halifenin malını kabul etmemesinin bu malın haram olduğu için değil şüpheli gördüğü için kabul etmediği ifade edilmektedir.[141]

Nadir de olsa bazı durumlarda yöneticilerden gelen hediyeleri kabul etmek zorunda kalan Ahmed b. Hanbel, onları evine almayarak fakir fukaraya dağıtmıştır. Halife Mütevekkil'in (847-861) veziri birgün Ahmed b. Hanbel'e bir mektup göndermiş ve şöyle demiştir: "Emîrü'l-Mü'minîn sana bir ödül tahsis etmiştir. Huzuruna çıkmanı emrediyor. Bu hususta ya Allah'a sığınırsın veya bu malı reddetmek suretiyle sana karşı öfkelenen Halife'nin cezası ile karşılaşırsın". Bu durumda hediyeleri almak zorunda kalmış ancak elini bile sürmeden oğlu Salih'ten bu malları fakirlere dağıtmasını istemiştir. Ancak o, Halifenin güvenini kazandığı için Mütevekkil (847-861) bu durumda kendisine kızmıyor, her defasında kabul etmeyeceğini bile bile ona ve akrabalarına ihsanlarda bulunuyordu.[142]

Muhtemelen Ahmed b. Hanbel'in hediyeleri kabul etmemesi prensibi, *Müsned*'ine almış olduğu "Sana şüphe veren şeyi bırak, şüphe etmediğini yap"[143] hadisinden kaynaklanmıştır. O, bu hadis doğrultusunda bu tür ihsanları kabul etmezken öte yandan Hasanü'lbasrî (ö. 110/728), Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik gibi alimler de ihtiyaç sahiplerine ve ilim ehline yardımcı olabilmek için bu ihsanların alınmasını caiz görmüşlerdir.[144] Nitekim onlara göre halifelerin vermiş oldukları bu ihsanlar, hadiste belirtildiği gibi şüpheli mallar olmayıp Müslümanların da haklarının olduğu mallardır. Bu sebeple kabul edilebilir anlayışına sahip olmuşlardır. Siyasi yönetimin alimlere verdiği hediyelerle bir nevi mesaj vermek istediği görülmektedir. Çünkü hediye, mesajı alıcıya teslim etmek üzere mesaj rolünü üstlenmektedir.[145] Dolayısıyla her dönemde toplumu birleştirmek, sosyal bağları devam ettirmek ve bunun için onlara mesaj vermek adına siyasiler tarafından kendi tebasına hediyeler verilmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz örneklerden de anlaşıldığına göre, tasnif

---

[141] Ebû Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, s. 600.

[142] Zehebî, *Siyer*, XI, s. 270; Ebû Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, s. 600; Arslan, İhsan, "Ahmed b. Hanbel'in Siyasi Otorite Karşısındaki Tavrı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 12, Sayı 3, 2012, s. 69-88.

[143] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, s. 249.

[144] Ebû Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, s. 139.

[145] Şeker, Arzu, "Hediye ve Hediye Satın Alma Davranışları", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 21, Sayı 3, Eylül 2019, s. 871.

döneminde bazı halifeler alimlere hediyeler vererek onlarla arasındaki ilişkileri güçlendirmek ve sürdürmek istemişlerdir. Bu sebeple bu süreçte verilen hediyelerin bu ilişkileri kurmada sembolik bir araç olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu doğrultuda Ahmed b. Hanbel'in hediyeleri kabul etmemesinin şüphe dışındaki sebeplerinden birisinin, yönetimin tesiri altına girmemek ve minnet bırakmamak olduğu söylenebilir. Dolayısıyla hediye kültürünün farklı toplumlarda farklı biçim ve içeriklerde olmasının, o toplumların alimlerine ve telif ettikleri eserlere yansımalarının da farklı olduğu görülmektedir.

Alimlerin özellikle siyasi yönetimden aldıkları hediyelere gösterdikleri tavrın yanı sıra Hicaz bölgesinde kültürel anlamda dinlenen, ancak Irak bölgesinde kerih görülen bir başka mesele de daha önce ele almış olduğumuz Mugannilerden şarkı dinlemektir. Nitekim Hicaz bölgesinde Mugannilerin varlığından ve bazı alimlerin de aşırıya kaçmamak üzere onları dinlediklerinden söz etmiştik. Irak bölgesinde az da olsa mugannilerden şarkı dinleyenler olmuşsa da genel itibarıyla şarkı dinlemek kerih görülmüştür. Öyle ki temeli Irak bölgesine dayanan Hanefî mezhebine göre ezanın da teganni ile okunması caiz değildir. Irak'ta bazı alimlerin ezanı ücret karşılığında ve teganni ile okuyanlara tepki gösterdikleri rivayet edilmiştir.[146] Bu örnekleri daha çok Ebû Hanîfe, İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel üzerinden vermemizin sebebi, onların ömürlerinin çoğunu doğdukları bölgede geçirmeleri ve kendi bölgelerinin kültürü ile boyanmış olmalarıdır.

Biz burada mûsiki ve şarkı ile ilgili hadislere değinerek konu dışına çıkmak istemiyoruz. Nitekim müziğin hem lehinde hem de aleyhinde Kütüb-i Sitte başta olmak üzere, hadis eserlerinin çoğunda rivayetler bulunmaktadır. Bizim buradaki gayemiz, bölgelerin kültürel anlayışlarının şarkı özelinde hadis eserlerine ne şekilde dahil olduğunu ele almaktır.

Konuya ışık tutması bakımından tasnif döneminde vuku bulan şu hadiseden örnek vermek istiyoruz. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) *el-Eğâni* eserinde Dâvûd-i Sakâfî'nin şu rivayetini kaydetmiştir: "İbn Cüreyc, Abdullah b. Mübârek ile

[146] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs., II, s. 183; Ebû Abdurrahmân Nâsırüddîn el-Elbânî, *es-Semerü'l-müstetâb fî fıkhi's-sünne ve'l-kitâb,* Ğurâs li'n-Neşr, 1422/2001, s. 147; Seyyîd Sâbık, *Fıkhu's-Sünne*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1397/1977, s. 122.

lrak'lılardan bir kaç kişinin de yer aldığı ders halkasında bize hadis rivayet ederken yanımızdan İbn Teyzen el-Muganni isminde bir muganni (şarkıcı) geçti. İbn Cüreyc onu yanına çağırdı ve 'seni dinlemek istiyorum (teganni etmeni istiyorum)' dedi. Muganni: "Acelem var" şeklinde cevap vererek isteğini reddetti. Bunun üzerine İbn Cüreyc ısrar edince muganni şarkı söyledi ve lrak'lılara işaret ederek; "bu kaba adamlar burada bulunmasaydı seni tatmin edinceye kadar şarkı söylerdim" dedi. İbn Cüreyc yanında bulunanlara yüzünü çevirerek; "Benim bu hareketimi belki hoş görmemişsinizdir' dediğinde onlar; "Biz lrak'ta bunu mekruh görüyoruz' diye cevap verdiler. İbn Cüreyc "Deveyi teranelerle teşvik edip sürmeye ne diyorsunuz? diye sordu. Irak'lılar "lrak'ta bu hususta bir beis görmüyoruz" şeklinde cevap verdiler. İbn Cüreyc "Deveyi teşvik edip terane ile sürmekle gına arasında ne fark var? diyerek[147] mûsikinin mekruh olmadığını göstermeye çalışmıştır.

Teganninin Irak bölgesi muhaddisleri tarafından kerih görüldüğünü belirten bir rivayet de *Sünen-i Dârımî*'de şöyle geçmektedir: "Bir adam Şa'bî'ye (ö. 104/722) gelerek ona bir şey sordu. Şa'bî'de "İbn Mes'ud bu konuda şöyle şöyle dedi" deyince adam "bana kendi reyini söyle" dedi. Bunun üzerine Şa'bî "Ben sana İbn Mesud'un sözünü söylediğim halde bana kendi reyimi mi soruyorsun. Vallahi şarkıcı olup şarkı söylemeyi kendi reyimi söylemeye tercih ederim" demiştir.[148] Şa'bî mütevazi bir duruş sergileyip sahabi reyini kendi reyinden çok daha üstün olduğunu göstermeye çalışmıştır. Dolayısıyla sahabi reyi karşısında kendi reyini söylemektense şarkı söylemeyi tercih ettiğini belirtmiştir. Bu husus da Irak bölgesinde şarkı söylemenin hoş görülmediğini göstermektedir. Irakta gınaya Hicaz bölgesi toplumu gibi beğeniyle yaklaşılsaydı muhtemelen Şa'bî bu sözü kullanmayacaktı. Ya da gına yerine başka kerih bir söz söylerdi.

Teganninin Irak alimleri tarafından çok da hoşgörüyle karşılanmadığına yukarıda değinmiştik. Mezkur rivayetlerden musikinin Hicaz bölgesinde hoş karşılanması ve Irak bölgesinde kerih görülmesinin sebebinin daha çok örf olduğu görülmektedir. Zira yeniliklere ve reye açık olan Irak bölgesinde kerih görülmemesi gerektiği düşünülebilir. Aynı şekilde nakli bilgilere bağlı kalan Hicaz bölgesinde ise

[147] İsfehânî, *Egani*, I, s. 395-396; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 269.
[148] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, Daru'l-Kutubi'l İlmiyye, Beyrut, "Mukaddime", s. 17, 108.

kerih görülmesi gerektiği düşünülebilir. Bu husus bize bu musikiye olan bu yaklaşımların daha çok örfe bağlı olduğunu göstermektedir. Aynı minvalde yine Hicaz ve Irak bölgesinde bulunan birtakım yanlışlığa değinen Evzâî'nin (ö. 157/774) şöyle dediği nakledilmektedir: "Irak ehlinin beş görüşünden sakınılması gerektiği gibi Hicaz ehlinin de beş görüşünden uzak durmak gerekir. Irak ehlinin bu beş görüşü sarhoşluk veren şeyin içilebileceği, ramazan ayında fecr ile beraber yemek yenebileceği, sadece yedi yerleşim yerinde Cuma namazının kılınabileceği, ikindi namazının herşeyin gölgesinin dört misli olmasına kadar ertelenebileceği ve savaş günü kaçmanın uygun olduğu yönündedir. Hicaz bölgesinin dikkat çeken beş görüşü ise, eğlence amaçlı müzik dinlemek, özürsüz iki namazı cem etmek, muta nikahı yapmak, bir dirheme iki dirhem, bir dinara iki dinar peşin vermek ve kadınlara arkadan yaklaşmaktır."[149] Evzâî'ninin bu sözlerine baktığımızda bunların ağır ithamlar olduğunu görüyoruz. Bu sözlerin gerçekten Evzai'ye ait olup olmadığı, ona aitse bu tür uygulamaların söz konusu bölgelerde uygulanıp uygulanmadığı hususu önemli bir yere sahiptir. Burada konumuz her ne kadar şarkı söylemenin kerahiyeti ile ilgili olsa da söz konusu rivayeti bağlamları çerçevesinde açıklamakta fayda görmekteyiz. Öncelikle Ehl-i Hicaz ve Ehl-i Irak deyimlerinden Hicaz ve Irak alimlerinin görüşlerinin kastedildiğini belirtmekte fayda vardır. Bu görüşler, genel olabileceği gibi sadece bazı mensupları tarafından da ortaya atılmış olabilir. Irak bölgesinin alimlerinin sakınılması gereken beş görüşünden biri olan sarhoş edici içeceklerden kastın nebiz olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Irak bölgesinde bazı alimler nebizin içilebileceğini söylemişlerdir. Ramazanda fecirle beraber yiyip içebilme görüşüne bakacak olursak, bazı alimler isfar vaktinde yani ortalık aydınlanınca fecrin girdiğini savunurlar. Ancak tağlis görüşünde olanlara göre fecir bu vakittir. Hicazlıların Mut'a nikahı görüşüne gelince İslam'ın ilk yıllarında bu nikah caiz görülürken daha sonra yasaklanmıştır. Ancak Hicaz bölgesine mensup az da olsa bazı alimler bu nikahın yasaklanmadığını savunmuşlardır. Onlara göre bu nikahın var olduğu ile ilgili rivayetler varken yasaklandığına dair rivayetler bulunmamaktadır.

Evzâî'nin bu sözüne benzer bir söz de Ahmed b. Hanbel tarafından nakledilmiştir. Nitekim Abdullah b. Ahmed b. Hanbel babasından şu sözleri

[149] Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Mâ'rifetu Ulûmi'l-Hadîs ve Kemiyyetü Ecnâs,* thk. Doktor Ahmed b. Fâris es-Selûm, Mektebetu Meârîf Lineşr ve Tevdî, Riyad 2010, s. 262.

nakletmektedir: "Bir adam Ehl-i Kûfe'nin nebiz içme, Ehl-i Medine'nin şarkı dinleme ve Ehl-i Mekke'nin Muta nikahı yapma görüşlerine göre amel ederse, o kimse fasık olur."[150] Yine Abdurrezzak'ın (ö. 211/826-27) Ma'mer b. Râşid'den (ö. 153/770) naklettiği bir rivayete göre o şöyle dedi: "Bir adam Medine ehlinin şarkı dinleme, kadınlara arkadan yaklaşma, Ehl-i Mekke'nin Mut'a ve bedel nikahları, Ehl-i Kufe'nin sarhoş edici içecekler içme görüşlerini alırsa o, Allah'ın kullarının en şerlisi olur."[151] Evzâî rivayetini Ahmed b. Hanbel ile Ma'mer'in sözlerine arz ettiğimiz zaman bu ithamların sadece Evzâî'ye ait olmadığı, dolayısıyla bu bölgelerdeki bazı alimlerin mezkur görüşleri benimsedikleri anlaşılacaktır. Ayrıca Evzâî'nin ne koyu Ehl-i Hadis ne de aşırı Ehl-i Rey olduğu, bu ikisinin arasında bir fıkıh metodu benimsediği[152] göz önüne alındığında, onun hem Ehl-i Hadis hem de Ehl-i Rey'e mensup bazı alimler tarafından savunulan bu görüşleri tenkit ettiği görülmektedir. Yani bir tarafı savunurken diğer tarafı tutmamıştır. Her iki tarafta da uygun olmayan görüşleri tenkit etmiştir.

1.1.3.3. Bölgeleri Birleştiren Kültür: Rıhle

Sözlükte "yola koyulmak, birşeyin sırtına binmek" anlamlarında kullanılan rıhleye, hadis ilminde muhaddislerin hadisleri toplamaları terim anlamı verilmiş ve daha çok "er-Rıhle fî talebi'l hadis" şeklinde kullanılmıştır.[153] Rıhle aynı zamanda birbirinden uzak bölgelerdeki hadis kültürünü derlemek anlamına da gelmekte ve tüm eziyetlere rağmen çok rıhle yapan alimler için "rahhale", "ruhle", "cevvale", "tavvâfü'l-ekâlim" denilmektedir.[154] Bu sebeple halk, muhaddislerin rıhle için çekmiş oldukları eziyeti destansı bir şekilde birbirlerine aktarmış ve rıhle yapanlar asırlarca **طواف الاقاليم** "beldeler seyyahı" şeklinde hürmetle anılmışlardır.[155] Nitekim *er-Rıhle fî Talebi'l Hadîs* eseri ile Hatîb el-Bağdâdî, rıhle ile ilgili rivayetleri kapsamlı bir şekilde ele almıştır.

---

[150] Üsâme b. ez-Zehrâ, "Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletü Mecmaʿi'l-fikhi'l-İslâmî,* Cilt 8, Sayı 13, s. 74; "Vizâretu'l-Evfâk ve şuûnu'l-İslamiyye", *Mevzûâtu'l-Fıkhiyyetu'l-Kevniyye*, Dâru's-Selâsil, Kuveyt 2006, XXII, s. 164.

[151] Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *el-Emr bi'l-maʿrûf ve'n-nehy ʿani'l-münker,* thk. Yahyâ Murad, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, s. 66.

[152] Salim Öğüt, "Evzâî", *DİA*, XI, s. 546-548.

[153] Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018, s. 321.

[154] Subhî Sâlîh, *Hadis İlimleri*, s. 46; İbrahim Hatiboğlu, "Rıhle", *DİA*, XXXV, s. 106.

[155] Subhi Sâlih, *Hadis ilimleri,* s. 41.

Hadis uğruna yapılan bu yolculukların temel gayesi, zaman geçtikçe geniş coğrafyalara yayılan İslam beldelerindeki haberleri toplamak ve duyulmamış hadisleri bizzat raviden dinlemektir. [156] Bu aynı zamanda en kısa rivayet zinciri olan âlî isnadın peşine düşmek anlamına da gelir. Zira âlî isnad ile bir bilgiye ulaşmak, bilginin mümkün olduğunca orijinal halini elde etmeyi sağlamaktaydı.[157] Bu konuda özellikle Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) ve Ebû Mûsâ el-Eşârî (ö. 42/662-63) gibi sahabiler ve kendilerinden sonra gelen muhaddisler, tek bir hadis elde etmek için bile çok uzun mesafeleri katetmişlerdir. Bu amaçla hareket eden alimler olduğu gibi maalesef rıhleyi ticari amaçlarla yapanlar da olmuştur.

Tarihte rıhle kültürünün ne zaman başladığı hususunda değişik görüşler öne sürülmüştür. Bu görüşlere göre rıhle ilk defa Müslümanlar tarafından başlatılmamış, ulaşımın ve haberleşmenin azlığından dolayı İslamdan önceki dönemlerde de uygulanan bir yöntem olmuştur. Yunan tarihçilerinden Heredot ve Yunan coğrafyacılarından Strabon gibi tarih ve coğrafyaya ait bilgileri toplamak isteyen bilginler, uzak yerlere yolculuk yapmak zorundaydılar. Hz. Peygamber'den sonra Müslümanlara da sirayet eden bu kültür, hem hadisleri ve diğer ilmî bilgileri toplamak hem de bilimsel ve kültürel faaliyetlerde bulunmak için uygulanmıştır. [158] Müslümanların peşine düştüğü bu bilgi, İslamın ikinci kaynağı hadisler için olunca dini kıymeti haiz bir özellik taşımıştır. Neticede Müslümanlar arasında rıhle, daha çok bir hadise veya bir hadisin farklı varyantlarına ulaşmak için yapılan yolculuklar şeklinde algılanmıştır.

Rıhle denildiğinde Müslümanların hadislere ulaşmak için yaptığı yolculuklar şeklinde algılansa bile, bu kavramın diğer ilim dallarını da kapsadığını unutmamak gerekir. Nitekim Ortaçağda yaşayan lügat ve edebiyat alimleri, muhtelif beldelerde yaşayan dilcilerden ve edebiyatçılardan dil ve edebi ilimleri elde etmek için rıhle yapmışlardır. Özellikle çölde yaşayan halktan dil ve şiir konusunda bilgiler elde etmek için çöllere kadar seyahat eden edebiyatçılar, Araplarla ilgili tarihi hikaye ve olayları

[156] Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1983, s. 132-133.
[157] İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane*, Timaş Yayınları, İstanbul 2018, s. 44.
[158] Zeydan, *İslam Uygarılıkları Tarihi*, s. 658.

da kitaplarına yazmışlardır. O yolda elde edilen şiirlerde bilhassa pek çok tarihi olay yer almıştır.[159]

Yine felsefe ile uğraşan talebeler, felsefî Yunan kitaplarını alıp tercüme edebilmek için Konstantiniyye ve başka beldelere rıhle yapmışlardır.[160] Tarihçiler Nahiv alimi İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) uzun yolculuklar yaptığını kaydetmektedirler.[161] Keza Bağdad'ta yetişmiş olan tabib ve filozof Abdüllatif el-Bağdâdî'nin de (ö. 629/1231) kendi alanında uzun rıhleler yaptığı nakledilmektedir.[162] Rıhle kültürü, hadis dışındaki alanların çoğunda uygulanmış bir gelenek olduğu için ilimlerin birbirleri ile olan ilişkilerinde rıhle faktörünün önemli bir unsur olduğunu unutmamak gerekir. Mesela bir ravi bir hadis için rıhle yaptığında, aynı zamanda hadis dışındaki diğer ilimlerle ve farklı kültürlerle karşılaşmıştır. Dolayısıyla bu ravi hadis alırken hem muhtelif kültürel yapılarla tanışmış hem de farklı ilimleri almıştır. Bu husus rıhle kültürünün çok yönlü bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Rıhleyi coğrafya başlığında ele almamızın bir sebebi de rıhlenin bölgeler arası kültürel etkileşime tesirine dikkat çekmektir. Zira rıhleye çıkan alimler, bölgeler arası bilgi ve kültür alışverişinde büyük rol oynamışlardır. Rıhle geleneğinin islam bölgelerini birleştiren bir kültür haline gelmesinin altında, bu bölgelerin aynı İslam kültürüne sahip olmaları yatmaktadır. Hadis toplamak uğruna yapılan Rıhleler ile değişik bölgeler arasında kültürel ve toplumsal bir bağ kurulmuş oluyordu. O zamanlarda günümüzdeki gibi geniş kolaylıklara sahip matbuatın olmaması, bu faaliyeti bir ihtiyaç neticesinde kalıcı hale getirmekteydi.

Tasnif döneminde bölgeler arasında bir iletişim olmadığı için her bölgenin ilmi o bölgeye mahsus kalmış, ancak yapılan rıhleler ile bölgelerarası iletişim sağlanmıştır. Rıhle tarihini sahabe dönemine kadar götürmek mümkündür. Ancak ilk dönemlerde rıhleler daha çok yarı sistematik şekilde yani tek bir hadis için yapılmaktaydı. Daha sonra ise sistemli hadis yolculukları başlamıştır.[163] Uzak bölgelerin ilimleri, rıhleler

---

[159] Zeydan, *İslam Uygarılıkları Tarihi*, s. 707.

[160] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, s. 59.
Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâʿ ev esbetehü'l-ʿayân*, thk. İhsan Abbas, Daru's-Sadr, Beyrut 1415/1994, II, s. 178, 407.

[162] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Muhtasarü'l-muhtâc ileyhi min Târîhi İbni'd-Dübeysî,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, XV, s. 267; Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiyye*, VIII, s. 313.

[163] Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2020, s. 108-110.

sayesinde birleşmiş ve bütün hadisler belli başlı merkezlerde toplanmıştır. Ayrıca farklı kültürler birbirini etkilemiş, her bölgede farklı şekillerde tezahür eden ilimler birbirine yakınlaşmış, alimler birbirlerinin ictihatlarını kontrol ederek karşılıklı istifade yoluna başvurmuşlardır. Aynı zamanda rıhleler ravilerle ilgili bilgilerin elde edilmesini de kolaylaştırarak cerh ve tadil ilminin ortaya çıkışını hızlandırmıştır.[164]

Rıhle kültürü en çok hadis ilminde ön plana çıkmıştır. Hadisleri bizzat onu rivayet eden ravilerden almak için rıhle yapan alimler, çok uzak beldelere gidip orada hadisçilerden rivayetleri alıp kendilerinden sonrakilere aktarmışlardır. Bu şekilde tasnif döneminde büyük hadis mecmuaları telif edildi. [165]

Hadis tarihinde önemli bir faaliyet olan rıhle için "Bölgeleri Birleştiren Kültür" ifadesini başlığımızda kullanmamızın sebebi, ilk hadis usulü olarak kabul edilen *Muhaddisu'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî* eserinde bu ifadenin kullanılmasıdır. Râmehürmûzî (ö. 360/971) bu eserinde **الراحلون الذين جمعو بين الاقطار** "Beldeleri bir araya getiren seyyahlar/Rıhleciler" ismi ile bir başlık açarak rıhlenin bölgeleri birleştirdiğine dair bilgiler vermektedir. Müellif açmış olduğu bu bölümde rıhle dönemini beş tabakaya ayırmış ve her tabakada rıhle ile bölgeleri birleştiren hadis alimlerine değinmiştir.[166]

Bölgeleri birleştirme kültürü, bir rıhle ile birkaç beldeye seyahat etmeyi düşünenler için geçerli olmakla beraber sadece bir beldeye gitmek için rıhle yapan alimleri de kapsamaktadır. Nitekim İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) Atâ b. Yezîd, İbn Muhayrız (ö. 99/717) ve Recâ b. Hayve (ö. 112/730) ile görüşmek için sadece Şam'a seyahat ettiği, İmam Şafiî'nin de sadece İmam Malik ile görüşmek üzere Medine'ye gittiği ondan sonra aldığı bir karar ile Irak'a gittiği nakledilir. [167]

---

[164] Mustafa Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014, s. 194-195

[165] Ayrıntılı bilgi için bkz. Sıddîki, *Hadis Edebiyatı Tarihi,* s. 21

[166] Ramehürmûzî (ö. 360/971) birinci tabakayı ele alırken şöyle demiştir; "Abdullah b. el-Mübârek Yemen, Irak, Mısır ve Cezîre'nin aralarını birleştirmiştir" "Ebû Dâvûd et-Tayâlîsî (ö. 204/819) Irak, Rey ve Cezîre'nin aralarını birleştirmiştir" İkinci tabakada da şu bilgileri aktarmaktadır; "Âdem b. Ebû İyâs (ö. 204/819) Irak ile Şam arasını birleştirmiştir" Tasnif dönemini kapsayan üçüncü tabaka da ise şu bilgileri aktarmaktadır; "Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Irak, Yemen, Cezire ve Şam'ın arasını birleştirmiştir." "İshak b. Râhûye (ö. 238/853) Irak, Yemen, Cezire ve Şam arasını biraraya getirmiştir." "Yahyâ b. Mâîn (ö. 233/848) Irak, Cezire, Mısır ve Şam'ın arasını birleştirmiştir." er-Râmehürmüzî el-Fârisî, *Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î,* s. 223-225.

[167] Râmehürmûzî, *Muhaddisu'l-fâsıl,* s. 225.

Hadis toplamak üzere birbirinden uzak beldeler arasında sürekli olarak yolculuk yapan alimler, bu beldelerin birbirlerine bağlanmasına, aralarındaki engellerin azaltılmasına ve bu beldelerde yaşayan Müslümanların tek bir kültür etrafında birleşmesine büyük katkı sağlamışlardır. Tüm Müslümanların etrafında birleştikleri bu kültür şüphesiz İslam kültürüdür. Birbirinden uzak olan bölgelerde ilk defa rivayet edilen metinlerin rivayet şekilleri birbirinden farklı iken hadis toplamak üzere yapılan bu seyahatler, aradaki farklılıkların azalmasına vesile olmuştur. Bunun neticesinde neredeyse farklı bölgelerden alınan hadisleri ilk defa duyan bir kimse, onları muhtelif bölgelerin değil de tek bir bölgenin muhaddislerinin rivayet ettiği hadis şeklinde anlamaya başlamıştır.[168]

Bu hususa örnek verecek olursak mesela sünen türünün müellifleri farklı bölgelerde yaşadıkları halde aynı tertip ile eserlerini oluşturmuşlardır. Aynı şekilde muhtelif bölgelerde yaşayan hadis alimlerinin, isnad ve metin açısından birkaç istisnai özellikleri dışında aynı kriterleri uygulamış olmaları, hadis kültürünün islam bölgelerini birleştirdiğine işaret etmektedir.

Rıhlenin bölgeleri birleştiren bir kültür olmasının yanı sıra dikkat çeken önemli bir yönü de, yolculuğa çıkan alimin hadisi rivayet eden kimse ile bizatihi görüşme isteğidir. Böylece rivayet edilmiş olan bu hadis muttasıl olacaktır. Hadis usulünde bu tanımlama lika kavramı için yapılmıştır. Lika, ravi ile kendisinden hadisi aldığı hocası ile görüşmesi, bir mecliste bir araya gelmeleri manasında kullanılır.[169] Nitekim lika şartının sosyo-kültürel boyutu önem arz etmektedir. İlim tahsil etmek için sefer yapmak ve hocalarla görüşmenin öğretimdeki kemali arttırdığını belirten İbn Haldûn *Mukaddime*'sinde konu ile alakalı şöyle demiştir:

"Beşer sahip olduğu bilgileri, ahlaki keyfiyetleri ve benimsemiş olduğu kanaatleri ve faziletleri bazen tahsil, talim ve takrir ile bazen de (muallimi) taklid ve (onunla) doğrudan (münasebet kurarak) telkinle elde eder. Ancak bizzat temas kurmaktan ve (yüzyüze gelip) telkin almaktan hasıl olan melekeler çok daha sağlam olur, daha güçlü olarak kökleşir. Şu halde melekelerin vücuda gelmesi ve kök salması (görüşülen ve münasebet tesis edilen) üstatların çokluğu nisbetinde olur.

---

[168] Subhî Sâlih, *Hadis ilimleri,* s. 41-42.
[169] Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü,* s. 203.

Ayrıca ilimlerin talim ve tedrisinde kullanılan ıstılahlar da talebenin zihnini karıştırır. Hatta birçok talebe bu gibi şeyleri ilmin bir parçası zanneder. Bu teşviş ve zannı ancak muallimlerle şahsen kurulan temas ondan def eder. Çünkü muhtelif muallimlerin ıstılahlar konusunda takip ettikleri yollar yekdiğerinden farklıdır. Şu halde ilim ehli ile görüşmek ve müteaddit üstatlarla temas kurmak, bir talebenin ıstılahları birbirinden ayırd etmesini temin eder. Zira bu suretle ulemanın ıstılahlar hususundaki muhtelif tariklerini bizzat görmüş olur. Böylece ilmi ıstılahtan tecrid eder. Istılahların talim şekilleri ve maksada ulaştıran yollar olduğunu anlar. Kendisindeki kuvvetler, melekelerde yerleşip kökleşmek üzere, harekete geçer. Malumatını tashih ederek bunları diğerinden ayır eder. Bununla beraber müteaddit ve mütenevvi olmaları halinde üstatlarla kuracağı sıkı temas ve alacağı telkinle melekesini takviye eder. Bu hal ise Allah, kime ilmin yollarını ve hidayeti nasip ederse ancak ona hastır. İmdi üstatlarla görüşerek ve fikir adamlarıyla temasa geçerek faydalar ve kemal kazanmak için ilim tahsil etme uğrunda sefer yapmak mutlaka lüzumludur."[170]

İbn Haldun'un (ö. 808/1406) ilim tahsil etme yolunda gerekli gördüğü lika şartı, Buharî tarafından sahih hadisin önem arzeden şartlarından birisidir. Nitekim Buhari, *Sahîh*'ine aldığı hadisleri, râvileri arasında lika olan hadisleri seçerek almıştır. Müslim ise bu konuda Buhari'yi eleştirmiş ve sahih hadisin şartları arasında likanın gerekli olmadığı, muasaratın yeterli olduğunu belirtmiştir. [171] Buhârî'nin *Sahîh*'inin Kur'an'dan sonra en sahih kitap olarak kabul edilmesinin bir sebebi de budur. Nitekim rıhle, bölgeleri bir tek islam kültürü çatısı altında birleştirdiği gibi en sahih hadisleri belirlemede de aktif rol oynamıştır.

1.2. HADİS EDEBİYATINA ETKİLERİ BAKIMINDAN İDEOLOJİK OLUŞUMLAR VE SOSYO-KÜLTÜREL DİSİPLİNLER

1.2.1. Siyasi Mezheplerin Hadis Edebiyatına Etkisi

Mezhepler, bir insan ürünü olarak ortaya çıkan, ilmî ve fikrî unsurların yanı sıra beşeri özellikleri de olan sosyolojik yapılardır.[172] Bu özellik onların, toplumların sosyo-politik ve kültürel dokularını oluşturan iç dinamiklerden kaynaklanan

[170] İbn Haldûn, *Mukaddime,* s. 991.
[171] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî,* Müessesetu'r-Reyyân, Beyrût 2009, s. 58.
[172] Onat, Hasan, "İslamda Yeniden Yapılanma Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Özel Sayı, Ankara 1999, s. 205.

etkileşimlere açık olduklarını göstermektedir. Bu husus mezheplerin sosyolojik yapıları gereğince, toplumdan topluma ve zamana göre değişkenlik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Nitekim tarih boyunca mezheplerin, içinde bulundukları toplumsal iç dinamiklere göre şekillendiği unutulmamalıdır.[173]

Bu itibarla ideolojik mezhepler oluşurken sosyo-kültürel yapılardan da etkilenmiş ve bu doğrultuda şekillenebilmişlerdir. Genel itibarıyla mezheplerin kendine mahsus bir hadis kültürü mevcuttur. Burada ideolojik mezheplerin kendi hadis edebiyatı ve kültürünü oluştururken, etkilenmiş oldukları sosyo-kültürel etkenlerden bahsetmeye çalışacağız.

1.2.1.1. Şîa

İslam dünyasında Ehl-i Sünnetten sonra gelen en büyük itikadi mezhep olan Şîa, her ne kadar Zeydiyye ve İsmâiliyye gibi fırkalara ayrılmış olsa da bugün Şîa denildiğinde mutlak anlamda İmâmiyye, diğer adıyla İsnaaşeriyye kastedilmektedir. Şîa'nın kendilerine özgü bir hadis edebiyatı vardır. Bu edebiyatın oluşumunda etkili olan sosyo-kültürel etkenlerin neler olduğuna değinmeye çalışacağız.

Öncelikle hadislerin tedvini meselesi Sünni dünyayı olduğu gibi Şii dünyasını da etkilemiştir.[174] Birbirlerinin tedvin ve tasnif çalışmalarına tamamen ilgisiz kalan Ehl-i Sünnet ve Şîa alimleri arasında, hangilerinin ilk tedvini başlattığı konusunda çeşitli iddialar öne sürülmektedir. Nitekim Sünni kesim, hadislerin tedvinini Ömer b. Abdulaziz (ö. 101/720) dönemine götürmektedirler. Şîa ise bunu daha gerilere götürerek Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine dayandırmışlardır. Şîa'nın önde gelen alimlerinden Hasan es-Sadr (ö. 1354/1935), hadis tedvini ile ilgili Sünni görüşleri eleştirmiş ve şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'in halifeleri döneminde haber ve rivayetleri ilk toplayan Şîa olmuştur. Onlar bu çalışmada imamları ve Hz. Ali'yi takip etmişlerdir." Bu sözden sonra hadis tasnifini ilk yapanların Selmân-ı Fârisî ile Ebû Zer el-Gıfârî olduğunu söylemiştir.[175] Dolayısıyla Şîa'da ilmin tedvininin başlangıcı

[173] M. Mahfuz Söylemez (ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 27.

[174] Şia hadis tarihi ve usulü için bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 77; Ömer Özpınar, *Şii Hadis Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021; İbrahim Kutluay, *Şia'da Hadis Usulü,* Rağbet Yayınları, İstanbul 2020; Yusuf Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018; Bekir Kuzudişli, *Şia ve Hadis*, Klasik Yayınları, İstanbul 2021.

[175] Câbiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 78; Nasiri, Ali, "Şia Hadis Tarihine Genel Bir Bakış", *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 2014, Cilt 3, Sayı 7-8, s. 137-166

düşüncesinin, onların sahip olduğu epistemolojik ve ideolojik yapının etkisi ile oluştuğunu ifade etmek mümkündür. Bu hususta Şii alimlerinin Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'inden olan imamlara besledikleri muhabbet sebebiyle, onları en sağlam hadis ravileri olarak görmeleri bunun en açık delilidir. Ayrıca Hz. Ali ve Ehl-i Beyt lehinde ortada dolaşan bütün hadisleri sahih kabul etmeleri de buna eklenebilir.

Şii hadis edebiyatını Büyük Gaybet dönemi öncesi ve sonrası olarak ikili bir taksime ayırabiliriz. Nitekim Şîa inancına göre onikinci imam kaybolduktan sonra onunla halk arasındaki irtibatı Sefir[176] denilen dört kişi sağlıyordu. Dördüncü sefirin ölmesi ile Büyük Gaybet dönemi başlamış ve halk ile onikinci imam arasındaki irtibat da son bulmuştur.[177]

Elimizdeki tarihi veriler, Şîa hadis literatürünün büyük kısmının Büyük Gaybet döneminden önce oluştuğunu göstermektedir. Büyük Gaybetten önce hadisler toplanmış, karma bir şekilde tedvin edilmiş, Büyük Gaybetten sonra da bilhassa Büveyhi Şiileri tarafından sistematik hale getirilmiştir. Onlar daha önce bir araya getirilen hadisleri tasnif etmiş ve konularına göre sistemli eserler oluşturmuşlardır.[178] Böylece sistematik Şii hadis edebiyatı son şeklini almıştır.

Şii hadis edebiyatı da sünni hadis edebiyatı gibi oluşumunda bir takım ideolojik ve sosyo-kültürel yapılardan etkilenmiştir. Bu yapıların tam olarak neler olduğunu öğrenebilmek için öncelikle Şîa mezhebinin oluşumunda etkili olan amilleri bilmekte fayda vardır. Birtakım araştırmacılara göre Şîa mezhebi, değişik dini ve felsefi sistemlerden etkilenerek ortaya çıkmıştır.[179] Hicri I. asırda siyasetin ikinci planda ele aldığı bir akım olarak ortaya çıkan Şîa'nın çoğunlukla çevre kültürlerden etkilendiği, adeta bu kültürleri İslam'ın bünyesinde kamufle eden bir organizmaya dönüştüğü iddia edilmektedir.[180] Nitekim Şîa'nın prensiplerinin, farklı sosyo-kültürel şartlara bağlı olarak değiştiği görülmektedir. Şîa'nın etkilenmiş olduğu kültürel yapının bu değişimlere sebep olduğu ihtimali mümkündür. Nüfusunun çoğunluğunun yer aldığı

[176] İsnâaşeriyye Şîası'na göre on ikinci imamın gaybeti döneminde onun adına faaliyetleri yürüten kişilere verilen unvan Mustafa Öz, "Sefir", *DİA*, XXXVI, s. 304.
[177] Mustafa Öz, "Sefir", *DİA*, XXXVI, s. 304.
[178] Kohlberg, Etan, "Şii Hadis", *EKEV Akademi Dergisi*, Çev. M. Ali Büyükara, Cilt 2, Sayı 2, Mayıs 2000, s. 52.
[179] Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014, s. 123-124.
[180] Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 34

İran ve Irak bölgesine baktığımızda bu bölgelerin çok kültürlü coğrafyalar olduğunu görmekteyiz. Bu bölgelerin sürekli olarak kültürel değişimlere maruz kalması, mezhebin prensiplerini etkilediği kanaatindeyiz. Bu da dolaylı olarak Şîa Hadis literatürünün tedvin ve tasnifinde kendini göstermiştir.

Şîa'nın kültürel kaidelerinden birisi de, kendilerine örnek seçtikleri birinin liderliği doğrultusunda hareket etmekti. Bu prensibe eski kültürlerden etkilenerek uydukları görülmektedir. Şîa İslamiyetten önceki eski uygarlıklara ve medeniyetlere şahit olmuş bir bölgede ortaya çıkmıştır. Bu medeniyetlerde tanrı ya da yarı tanrı kabul edilen krallar vardı. Bu bölgede yaşayan halkın, kralların liderliğine güvenme geleneğinin tesiri altında kalmış olmaları muhtemeldir. Bu sebeple bölgede yaşayan insanlar, böyle durumlarda buna benzer bir lider aramışlardır. Hz. Ali'yi kendilerine bu tipte bir lider olarak kabul ettikleri görülmektedir. Ondan sonra da ehlinden gelen imamları Hz. Ali'nin halefleri olarak saymışlardır. Böylece hem Hz. Ali'nin hem de imamların sözlerini hadis kategorisinde değerlendirmiş ve kendi hadis mecmualarını telif etmişlerdir. Şîa böyle bir inanca sahip olmalarını karizmatik lider olarak algıladıkları imametin faziletine bağlamışlardır.[181]

Şîa, özellikle hadislerin tasnif edildiği Abbasiler döneminde, kendilerine özgü islami anlayışı açık bir şekilde ortaya koymaya başladı. Kendi metodolojilerini ve ona dair değişkenlerini tedricen geliştirdiler. Bu metodolojiyi geliştirirken de, buna temel prensip olarak benimsemiş oldukları dini anlayışı ve Hz. Ali soyuna bağlayıcılığı eklediler.[182]

Şii hadis tasnifinin oluşumunda en önemli etkenlerden biri yukarıda değindiğimiz gibi İmamların faziletleridir. El-Kummî'nin (ö. 290/903) *Beşâirü'd-Derecât* eseri bu alanda yazılmış ilk eserlerdendir. Bu eser, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Ali'ye imla ettirdiği iddia edilen sahifede yer alan hadisleri içermektedir.[183] Şîa'nın önemli ikinci muhaddisi sayılan Küleynî (ö. 329/941), hadisleri toplamış olduğu *el-Usûl Mine'l-Kâfî* eserinde İmamet doktrininin tamamı ile ilgili hadislere yer vermiştir. Eser, özellikle bir imamın olmasının gerekliliği ve sahih bir imana sahip

[181] W. Montgomery Watt, *İslami Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelâmı*, Çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yayınları, Ankara 1968, s. 20-21

[182] Marsall G. S. Hodgson, *İslamın Serüveni – Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*-, Çev. Komisyon, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 334.

[183] Ahmet Özel, "Kummî", *DİA*, XXVI, s. 371.

olmak için bir imama tabi olmak gerektiği ile ilgili hadisler içermektedir.[184] Tüm bunlarla beraber *Hasâis, Menâkıb* ve *Fedâilü Ali* türü çalışmalar da Şii hadis tasnifine konu olmuştur. Nitekim Ehl-i Sünnet de bu türleri, kendi tasnifi arasında kullanmış, Nesâî'nin *Hasâisü Ali* adında bir eseri günümüze kadar gelmiştir.[185] Aynı şekilde Hz. Ali'ye nispet edilen *Nehcü'l-Belâga*[186] isimli eser, Şii hadis edebiyatında önemli bir yer edinmiştir. Hz. Ali'ye nispet edilen görüşleri içeren ve Şiiliğe meyilli olduğu iddia edilen Şerîf er-Râdî (ö. 406/1015) tarafından kaleme alınan *Nehcü'l-Belagâ* eseri, yaklaşık 485 hikmetli nasihat ve vaazdan oluşmaktadır.[187]

Şîa hadis koleksiyonunun önemli bir eseri olan *Nehcü'l-Belagâ* hakkında, içerisindeki sözlerin Hz. Ali'ye ait olmadığı, onu telif edenin uydurduğu bir eser olduğu, yazarının Şerif er-Râdî değil küçük kardeşi Şerif el-Murtazâ olduğu yönündeki hususlar tartışılagelmiştir.[188] Her ne kadar bu tür tartışmalar olsa da sünnilerden bazı kesimlerin de önem verdiği bu eser, Şii dünyasında hadis sahasında önemli bir eser olarak görülmektedir.

Şîa, Hz Ali'nin faziletleri ile ilgili gerek sahih gerekse de uydurma olan hadisler içeren özel eserler tedvin ettikleri gibi imamlara ya da sadece bir imama ithafen yazdıkları eserler de mevcuttur. Bununla beraber Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra kızı Fâtıma'yı teselli etmek için Cebrailin ona söylediklerinin yer aldığı iddia edilen *Mushaf'ı- Fâtıma*[189], Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Ali'ye fıkhi konulara dair

---

[184] Kolhberg, "Şii Hadis", s. 52.

[185] Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Hasâ'isu emîri'l-mü'minîn ʿAlî b. Ebî Tâlib radıyallāhu ʿanh,* thk. Ahmed Meyrîn el-Bulûşî, Mektebetu'l-Muallâ, Kuveyt 1406/1985; M. Yaşar Kandemir, "Nesâî", *DİA*, XXXII, s. 563.

[186] Nehcü'l-Belâğa, Hz. Ali (r.a.)'nin toplanmış hutbe, mektup, emirnâme ve özlü sözlerinden oluşmaktadır. Hicri III. asrın sonlarında İmam Ali'ye nispet edilen hutbelerin sayısı dört yüze yakınken yarım asır sonra bu rakam dört yüz seksene ulaşmıştır. Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî, *Mürûcü'z-zeheb ve meʿâdinü'l-cevher,* thk. Kemal Hasan Mer'î, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1425 2005, II, s. 36; Doğan Kaplan, "İslam Mezhepleri Kaynaklarında Hz. Fâtıma: Hz. Fâtıma Mushafı", *Cennet Kadınlarının Seyyidesi Hz. Fâtıma*, ed. Ali Aksu, Sivas Belediyesi Yayınları, Sivas 2017, s. 163-184.

[187] Ebû'l-Hasan Muhammed b. Huseyn b. Mûsâ Şerîf er-Radî, *Nehcu'l-belâga*, thk. Muhammed Abduh, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1992, s. 537-678;

[188] Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl,* III, s. 124; İbn Hacer, *Lîsânu'l-Mîzân,* IV, s. 223.

[189] Şii kültüründe kabul edilen görüşe göre, *Mushaf-ı Fâtıma*, Kur'an'dan üç kat daha hacimli, içinde öğüt ve şer'i hükümlerin yer aldığı bir kitaptır. Hz. Fâtıma'nın Allah nezdindeki konumunu anlatan bu eser, ona gelen ilhamları içermektedir. Hz. Fatıma babasının vefatı üzerine çok üzülünce Allah Teâlâ ona melekler aracılığıyla ilham etmiş, Hz. Ali de yazmıştır. Hz. Fatıma'nın babasının başına gelen hadiselerin ileride zürriyetinin de başına geleceği bildirilmektedir. Gelecekte vuku bulacak olan hadiselerin ilmini içeren bu kitap Hz. Fatıma'nın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra meleklerden duyduğu sözleri içermektedir. Mushaf-ı Fâtıma'nın Kur'an'ın üç katı olduğu ancak içerisinde Kur'an ile ilgili bir bilginin olmadığı da belirtilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Ca'fer

yazdırmış olduğu hadislerin yer aldığı *Câmia*[190] ile gelecekte meydana gelen olayları içeren *Cefr*[191], Şîa'nın ilk üç asra ait önemli hadis eserleri sayılmaktadır. *Câmia'*nın daha çok Ehl-i Sünnete, *Mushaf-ı Fatıma* ve *Cefr*'in ise Şîa'daki diğer gruplara karşı kullanıldığı görülmektedir.[192] Şii kaynaklarda *Mushaf-ı Fâtıma*'da Hz. Fatıma ile Hz. Ali'den doğma ve daha sonra gelecek olan vasilerin isimlerinin yazıldığı bir sayfadan da bahsedilmektedir. Sünni inanışa göre *Mushaf-ı Fâtıma* diye bir kitabın gerçeklik payı yoktur. Hz. Fâtıma hakkında kitapta geçen rivayetler uydurmadır. Tüm bu hususlar, Şii hadis edebiyatının oluşumundaki etkenlerden birinin de muhaliflerine karşı kendilerini savunacak ve onların delillerini çürütecek hadisler toplamak olduğu anlaşılmaktadır.

Şîa'da imamet doktrini ve imamlara tabi olmak çok önemli bir hüküm sayılmakta idi. Dinin hükümlerini insanlara tatbik etmek, toplumu dini ve sosyal açıdan o hükümlere göre idare etmek için peygamberi temsil eden imama uymak gerekmektedir. Aynı şekilde imamların liderlik vasıflarının korunması gerektiği, onlardan sadır olan söz, fiil ve takrirlerin hadis kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği hususunda pek çok rivayet Şii hadis edebiyatında yer edinmiştir. Buna bağlı olarak da ilk üç asırda hadis edebiyatının oluşumunda rol oynayan başlıca etkenlerden birisinin de oluşan mezheplerin toplumu yönetme biçimleri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim mezhepler oluşurken ve bunun ilmî ve fikrî yönleri düşünülürken toplumsal yönleri ve toplumların yönetim biçimlerini de göz önünde bulundurmuşlardır. İslam dünyasında meydana gelen huzursuzluk ve güvensizlik sorunununa hicretin ilk asrında Hâricîler ve Şîa farklı şekillerde cevaplar bulmaya çalışmışlardır. Nitekim Watt,

---

Muhammed b. Ya'kūb b. İshâk el-Küleynî er-Râzî, *el-Kâfî fi'l-ʿilmi'd-dîn (Usûlu'l-Kâfî)*, Menşûrâtu'l-Fecr, Beyrut 1428/2007, I, s. 175; Muhammed Bâkır b. Muhammed Takī b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, thk. el-Hâc Muhammed Bâkır, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1403/1983, XVI, s. 41, 48; Atalan, Mehmet, "Şiî Kaynaklarda Ali b. Ebi Talib ve Fatıma Mushafı", *Dinî Araştırmalar*, Cilt 8, Sayı 23, 2005, s. 93-110; Kaplan, "İslam Mezhepleri Kaynaklarında Hz. Fâtıma: Hz. Fâtıma Mushafı", *Cennet Kadınlarının Seyyidesi Hz. Fâtıma*, s. 163-184.

[190] Câmia; Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Ali'ye yazdırdığı iddia edilen, yetmiş arşın uzunluğunda ve insanların her türlü ihtiyacını karşılayacak olan bir sahifedir. Küleynî, *Kâfî*, I, 238, 240; Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh, *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, Menşûrâtun Cemaâtu'l-Muderrisîn, IV, s. 419, Kaplan, "Hz. Fâtıma Mushafı", s. 171.

[191] Cefr, deri üzerinde yazılmış, Ehl-i Beyt'e özgü bir kitap olmuştur. Halkın kullanımında cefr, gelecekten haber veren kitap olarak meşhur olmuştur. İçinde nebilerin, vasilerin ve ulemanın ilminin bulunduğu bir kitap olduğu iddia edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Küleynî, *Kâfî*, I, s. 238; Kaplan, "Hz. Fâtıma Mushafı", s. 171

[192] Bekir Kuzudişli, "Farklı Mezheplerin Hadis ve Sünnet Anlayışı-Şia ve Hadis-", *Hadis*, Ankara 2017, s. 624-627.

İmamların rivayetlerinin kabul edilebilirliği konusunda karizmatik lider anlayışının hakim olduğunu şöyle belirtmektedir:

"Huzursuz ve güvensiz insanlar, yaptıklarını şuurlu olarak anlasınlar veya anlamasınlar kurtuluşu kendilerine esaslı ve memnuniyet verici durumlar temin eden eski tecrübelerinde aradılar. Bazı insanların, kurtuluşun veya refahın yolu, insanüstü özelliklerle mücehhez bir liderin peşinden yürümektir şeklindeki inançları bu hareketlere sebep olmuş görünmektedir. Bu özelliklerin Tanrı vergisi olduğuna inanılır. Binaenaleyh bu vasıflar, insanların tabii bir vasfı değil ilahi bir mazhariyet, bir lütuf oldukları düşünülebilir. "Charismata" tabirini kullanmak ve buna "Charismatic" (Karizmatik) lider demek münasiptir. Diğer bir faktör de diğer bazı kimselerin kurtuluşu bir liderde değil sağlam karizmaya malik olan bir toplumda aramalarıydı. Bunlara göre bir insan böylece bir cemiyetin üyesi olarak kurtuluşa erebilir. ..."[193] Watt'ın bu sözünden anlaşıldığına göre Hâricîlerin kutsal cemiyet inancına karşı Şîa, kutsal lider anlayışını benimsemiş ve kutsal lider olarak kabul edilen imamlardan sadır olan sözleri hadis olarak kendi edebiyatına eklemişlerdir.

Şîa'nın karizmatik lidere kutsiyet atfederek bunu desteklemek adına hadis uydurdukları iddia edilmektedir. Nitekim imamları dokunulmaz birer lider haline getirdiğine yönelik hadislerden birisi de şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.v.)'e Nîsâ Sûresinin 59. Ayetinde kendilerine Allah ve Rasulünden sonra uyulması gereken **واولى الامر** "Ulû'l Emr"in kim oldukları sorulduğunda O, "*Onlar Ali ve onun vasileri olan bu oğlum* (elini Hasan'ın başına koyar), *sonra bu oğlum (*elini Hüseyin'in başına koyar), *sonra bu oğlumun* (Hüseyin) *oğlu, sonra da onun oğlu olup benim ismimi taşıyan Muhammed el-Bâkır…*"[194] şeklinde oniki imamı saymaktadır. Şîa, burada oniki İmamı bizatihi Hz. Peygamber tarafından tayin ettirmişlerdir. Aynı şekilde İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Mevzûât* eserinde yer verdiği ve Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye söylediği "*Sen ve senin Şîân cennettedir*"[195] şeklinde uydurulan hadisler, Şii

[193] Watt, *İslami Tetkikler,* s. 17-18

[194] el-Hilâlî, Ebû Sâdık Süleym b. Kays el-Hilâlî el-Âmirî el-Kûfî, *Kitabu's-Süleym b. Kays el-Hilâlî,* Neşru'l-Hâdî, thk. Muhammed Bâkır el-Ensârî ez-Zencânî, Kum-İran, s. 184; Rivayetin farklı versiyonları için bkz. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hakîm el-Haskânî, *Şevahidü't-Tenzil li-Kavaidi't-Tafdil*, thk. Şeyh Muhammed Bakır el-Mahmûdî, ty. 1411/1990, I, s. 154-155.

[195] İbnü'l Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mevzûât mine'l-Ehâdîsi'l-Merfûât*, thk. Nureddin Boyacılar, Mektebetu Edvâu's-Selef, Riyad 1419/1998, II, s. 184.

dünyasında referans alınmıştır. Bu ve benzeri rivayetler, Şîa'nın hadis anlayışını ortaya koyarken onların ideolojik düşüncelerinin hadis rivayetlerine ne şekilde tesir ettiğini göstermektedir.

Şîa'da oniki imamın faziletleri hususu, oluşturmuş oldukları hadis eserlerinin bâb başlıklarına da yansımıştır. Nitekim Küleynî *el-Kâfî* eserinde "Oniki imam ve onların belirtildiği bâb"[196] isminde bir başlık açarak bu bâbın altında sadece imamların fazileti ile ilgili hadisler nakletmiştir. Müellif 20 rivayet içeren bu bâbın altında naklettiği ilk hadiste tüm imamların isimlerini sıralamaktadır. Diğer rivayetlerde de imamların faziletine geniş bir şekilde yer vermiş ve onların varlığını dini nasslar ile kanıtlamaya çalışmıştır. [197] Aynı eserde "Kitâbu'l-Hucce" bölümü başta olmak üzere birçok bölümde imamların fazileti ile ilgili bâb başlıkları açmış ve rivayetler nakletmiştir. Bu da Şîa'nın takip etmiş oldukları ideolojik görüşlerinin telif etmiş oldukları eserlere yansıdığını göstermektedir.

Şîa, bilhassa ilk üç asırda hadis ilmine önem vermiş ve bu alana yoğunlaşmıştır. Bunun sebeplerinden biri, Şîa'nın kültürel mirasını korumak ve sonrakilere ulaştırmaktır. Özellikle bu asırlarda oniki imam anlayışının henüz ortaya çıkmadığı, hadislerin daha çok Hz. Ali'nin faziletlerine yönelik olduğu görülmektedir. Ancak ilk üç asırda yani Büyük Gaybetten önceki dönemde karma bir şekilde toplanan hadislere yenileri de eklenerek daha sistemli bir hale getirilmiştir. Özellikle hem isnad açısından hem de metin olarak on iki imamı ön plana çıkaran uydurma hadisler bu sistematiğe dahil edilmiştir.[198]

Özetleyecek olursak Şîa'nın ideolojik görüşlerinin şekillenmesinde yaşamış olduğu bölgenin ve kültürün etkisinin büyük oranda olduğu görülmektedir. Nitekim bu bölgelerin zengin ve muhtelif kültürlere sahip olması, Şîa düşüncesinde de çok yönlü kültürel bir inancın oluşmasına sebep olmuştur. Şîa'nın kültürel özelliklerinden birisi de Hz. Ali ve imamların liderliği doğrultusunda hareket etme prensibiydi. Bu prensibe de eski kültürlerden etkilenerek uydukları görülmektedir. Şîa İslamiyetten önceki eski uygarlıklara ve medeniyetlere şahit olmuş bir bölgede ortaya çıkmıştır. Buradan yola çıkarak Şîa'da ilmin bilhassa hadis tedvini düşüncesinin, onların imamet

[196] Küleynî, *el-Kâfî,* I, s. 337.
[197] Suiçmez, *Şia Hadis Tarihi*, s. 64-65.
[198] Kolhberg, "Şii Hadis", s. 50.

doktrini gibi sahip olduğu ideolojik ve sosyo-kültürel yapının etkisi ile oluştuğu söylenebilir. Bu konuda Şîa'ya mensup alimlerin, Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beytinden olan imamlara besledikleri muhabbet sebebiyle onları en sağlam hadis ravileri olarak görmeleri bunun en açık delilidir. Bu sebeple diyebilirz ki Şîa hadis edebiyatı oluşurken, sünni hadis edebiyatı gibi toplumsal ve kültürel bir takım amillerden de etkilenmişlerdir.

1.2.1.2. Hâricîler/İbâdıyye

İdeolojik mezheplerin sosyo-kültürel yönlerinin hadis edebiyatına etkisi konusunda daha önce Şîa'dan bahsetmiştik. Burada ise Hâricîlerin ve onların bir kolu olan İbâdilerin sosyo-kültürel durumunu ve bunun oluşturmuş oldukları hadis edebiyatına ne şekilde tesir ettiğine değinilecektir.

Hz. Ali ile Muaviye arasında gerçekleşen Sıffin savaşında hakem olayını kabul etmeyerek Mürtekib-i Kebire'yi tekfir eden ve katı taassuplarından dolayı İslam fırkalarının en şiddetlisi kabul edilen Hâricîler, daha Hz. Ali döneminde isyana kalkışmış ve kendi ideolojik kurallarını belirlemişlerdir.[199] Hz. Ali ve Muaviye anlaşmazlığı üzerine çıkmış olmaları ve Kufe'de iki cemaatten ayrılmış olmalarından dolayı kendilerine bu ad verilmiştir. İlkinde siyasi bir fırka olarak zuhur eden Hâricîlik, yıllar sonra gelişmiş, kendi içinde değişik fırkalara ayrılmış ve her birinin birbirinden farklı siyasi ve dini kuralları belirlenmiştir.[200]

Hâricîlerin günümüzdeki uzantısı olarak kabul edilen İbâdiler, itikadi alanda Hâricîler ve diğer kollarından daha ılımlı görüşler benimsemiştir. Özellikle bazı Hâricî kollarının kuyu başında bile teyemmümü caiz görmek, namazı sadece sabah ve akşam olmak üzere birer rekat farz kılmak, recm cezasının olmadığı, varise vasiyyetin yapılamayacağı, Haccın bütün aylarda yapılabileceğine dair görüşlerine katılmamışlardır. Ayrıca dinin bazı rükünlerini iptal ettikleri için birtakım Hâricî fırkalarının dinden çıktıklarını belirtmişlerdir.[201] İtikadi ve fıkhi görüşlerini temelde Kur'an ve sünnete dayandırmış, fetva ve içtihatlarında da Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-

[199] İbn Sa'd, *Tabakât*, III, s. 23; V, s. 63; Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 105.
[200] M. Said Hatiboğlu, *Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Otto Yayınları, Ankara 2020, s. 88.
[201] Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu muhtelifu'l-hadis*, Mektebetu'l-İslâmî, Müessesetu'l-İşrâk, 1419/1999, s. 47-48; Ahmet Özdemir, *İbadiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' b. Habîb'in Müsnedi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2020, s. 37.

12), Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme (ö. 145/762) ve Rebî b. Habîb (ö. 180/796) gibi alimlerin görüşlerine bakmışlardır.[202]

Bu tür yaklaşımlarından dolayı İbâdiler kendilerini Hâricîlerden saymamışlar, kendilerini mutedil bir mezhep olarak görmüşlerdir. Onlar asıl Hâricîlerin onların diğer kolları olan Ezârika, Sufriyye ve Necedât olduğunu söylemişlerdir. Kendilerini Hâricîlerden sayanları bu yaklaşımlarından dolayı eleştirmişlerdir.[203]

İbâdiyye mezhebi genel itibarıyla Hâricîlerin görüşlerini yumuşatmış bir koludur. Nitekim hilafet görüşünde onlarla aynı düşünceye sahiptirler. Hâricîlere göre halifelik, Kureyş gibi sadece bir aileden gelmez. Bu sebeple halifeliği zorla aldığı için Muaviye'yi tekfir ederler. İbâdiyye de halifeliğin belli bir zümreye değil demokratik yollarla seçilen kişiye verilmesi gerektiğini savunur. Ancak Hâricîler gibi Sahabeyi tekfir etmezler. [204] İbâdiyyenin imametin sadece bir zümreye ait olmadığı anlayışı toplumsal yönden önemi haizdir. Nitekim bu anlayış ile toplumun siyasi ve sosyo-kültürel alanda toplumsal eşitliğe işaret etmektedir. Bu sebeple de Kuzey Afrika'daki toplumların ve bilhassa Berberîlerin Müslümanlaşmasına zemin hazırlamıştır.[205]

Hâricîlerin ve İbâdilerin hilafete bakışlarının temelde aynı özelde ise farklı olduğunu görmekteyiz. Halifeliğin evrensel bir hüviyete sahip olduğunu düşünmeleri onları topluma yön veren bir inanca sahip olduklarını göstermektedir. Şîa'nın karizmatik lider doktrinine karşı onlar karizmatik toplum anlayışını benimsemişlerdir. Karizmatik toplum algısını benimseyen Hâricîlere göre, bir liderin olması ve bu liderin günah işlemesi durumunda bütün cemiyet günaha sürüklenir ve cemiyet yüzünden cennete girme vasfını kaybedecekti. Diğer taraftan karizmatik lider algısını benimseyen Şîa ise ilham alan liderin yanlış yolda olan cemiyeti yanlış yoldan döndüreceğine inanmış böylece her bir grup kendince belirlemiş olduğu teze göre diğer grubun düşüncesini yanlış bulmuştur.[206]

---

[202] Özdemir, *Rebi' b. Habîb'in Müsnedi*, s.37.

[203] İbâdilerin kendilerini Hâricîlerden ayrı gördükleri hususunu daha ayrıntılı okumak için bkz. Varcelânî, *ed-Delîl ve'l-Burhân,* thk. Salim b. Hamed el-Harisi, Vizaretu't-Turâsi'l-Kavmiyye, Umman 1983, III, s. 77; Özdemir, *Rebi' b. Habîb'in Müsnedi*, s. 38.

[204] Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s.93; Mustafa Çağrıcı, "Emr bi'l-ma'rûf nehy an'l-münker" *DİA,* XI, 139;

[205] Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2010, s. 172-173; Hakkı Dursun Yıldız, "Berberiler", *DİA*, V, s. 478-483.

[206] Watt, *İslami Tetkikler,* s.19

Hâricîlerin karizmatik toplum algısının oluşmasına bölgesel ve sosyo-kültürel etkenlerin zemin hazırladığını görmekteyiz. Bu algının kendileri tarafından oluşturulan hadis edebiyatına ne şekilde yansıdığını tespit etme ihtiyacı duyduk. Hâricîlerin belli bir hadis literatürü olmadığından İbâdîlerin hadis edebiyatını inceleyeceğiz. Bu sebeple de İbâdiyye mezhebinde hadis edebiyatı tarihini incelememiz gerekecektir. İbâdiyyede hadis tedvininin Câbir b. Zeyd'e nispet edilen, tefsir, hadis, fıkıh ve tarih ilimlerini içeren *Dîvân* adlı eser ile başladığı nakledilmektedir. Bu eserin Bağdat'ta çıkan bir yangında yok olduğu söylenmiştir.[207] Câbîr'den sonra İbadiyye'nin ikinci önemli alimi Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme (ö. 145/762), Rebî b. Habîb'in hocasıdır. Rebî ondan telif ettiği *Müsned*'i [208] nakletmiştir. Ebû Ubeyde'nin hadis alanında *Mecmû'atü Ehâdîs* adında telif ettiği bir eseri olmakla beraber bu eser günümüze ulaşmamıştır.[209]

Rebî b. Habîb'den sonra İbadiyye fırkasında önemli bir yeri olan Ebû Ganim Bişr b. Ganim (ö. 200/815) Basra'da *Müdevven* isimli bir eser telif etmiştir. Müdevven, ahkam hadislerini, sahabe, tabiin, tebei tabiin ve müellifin şeyhlerinin görüşlerini içermesi bakımından önem arz etmektedir. Eserde hocası Ebû Ubeyde'nin talebelerinin fetvalarına oldukça fazla yer vermiştir. Rebî b. Habîb'in telif ettiği, daha sonra da Varcelânî tarafından onbeş bölüme ayrılarak cami türüne dönüştürülen

---

[207] Câbir b. Zeyd'in hadisleri topladığı bu eser, İbadilerin ilk hadis eseri olduğu kabul edilmektedir. Bu eserin günümüze ulaşmadığı ancak bununla beraber bazı İbâdî kaynaklarda Cabir'in vefatından sonra Divân adlı eserinin talebesi İbâdî muhaddis Ebû Ubeyde ve daha sonra onun da öğrencisi Ebû Süfyân'ın elinde mevcut olduğu nakledilmektedir. Ayrıca eserin Harun Reşid (ö. 193/809) zamanında Bağdat Kütüphanesinde korunduğu rivayet edilmektedir. Bazı kaynaklarda Divan'ın bir katır yükü hacminde olduğu rivayet edilmiştir. Günümüzde *Divan*'a ait Tunus Cerbe Kütüphanesinde "Kitabu's-Salât" ve "Kitâbu'n-Nikâh" gibi bazı bölümlerin yazma halinde mevcut olduğu, çağdaş bazı araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihî,* thk. ez-Zuheyrî, Dâru'l-İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1994, I, s. 320; Muhammed b. Mustafa Şerifî, *Muhadarât fi tarihi't-Teşriî'l-islamî*, Ma'hedu'l-hayat, el-Karâre 2012, s. 63; 'Amr Halîfe Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-ibâdiyye*, çev. Mihâil Hûrî, Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, Beyrut 2001, s.126; Kadir Demirci, *İbazıyye'nin Hadise Bakışı*, Gece Akademi, Ankara 2019, s. 75-79; Özdemir, Ahmet, "İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, Cilt 18, Sayı 36, Aralık 2019, s. 525-556.

[208] İbâdîler'in en önemli hadis kaynağıdır. Hatta onlara göre Kur'an'dan sonra en sahih kitaptır. Rebî b. Habîb tarafından hicri ikinci asırda telif edilmiştir. Eserin adı farklı kaynaklarda *Müsnedu'r-Rebî* ve *el-Câmiu's-Sahîh* şeklinde zikredilmektedir. Eser kullanışlı olmadığı için daha sonra Varcelânî tarafından bölümlere ve bâb başlıklarına taksim edilmiştir. Eserin Rebî b. Habîb'e aidiyeti hususunda da ihtilaflar vardır. Müsned hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Brockelman, *Târihu'l-Edebi'l-Arab*, I, s. 161; Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbadiyye*, I, s. 129; Bünyamin Erul, "Rebî' b. Habîb*", DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, s. 494-495.

[209] Ateş, Orhan, "İbâzî Edebiyatı (Ebu'l-Kasım Berrâdî ve "er-Risale fi Ba'dı Kütübi'l-İbaziye" Örneği)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, Cilt 13, Sayı 1, s. 93-122; Harun Yıldız, "Ebû Ubeyde, Müslim b. Ebû Kerîme", *DİA*, Ek-1, II, s. 375.

Müsned adlı çalışması, İbadiyyenin günümüze ulaşan en eski hadis eseridir. Nitekim Varcelâni *Müsned*'i iki cüz haline getirmiş sonradan da Rebî'den gelen rivayetleri toplayarak iki cüz daha eklemiş ve dört cüze çıkarmıştır. Varcelâni esere *Tertip* adını vermiştir.[210]

Rabî b. Habib'in *Müsned*'inin dört asır sonra Varcelâni tarafından tertip edilmesi ve dört asırlık bir süreçte akıbetinin ne olduğu hakkında bir bilgi bulunamaması dikkat çekmektedir. Öte yandan Hâricîlik, ismiyle ümmet içerisinde genel itibarıyla olumsuz bir imaj sergilemiştir. Kanaatimizce bundan dolayı Rabî'nin II. asırda yazmış olduğu *Müsned* yayılmamış ve birkaç asır sonra ortaya çıkmıştır. Bunda hem Hâricîlerin bedevi bir hayat süren fakir bir topluluk olmaları, hem de o dönemde kağıt ve kalemden yoksun olmalarının etkili olduğunu söyleyebiliriz.

II. asrın rivayet ve dirayet üslubunu yansıttığı gibi sosyo-kültürel yapısına da kısmen işaret eden Rebî b. Habîb'in (ö. 180/796) *Müsned*'i, Varcelâni tarafından altıncı asırda sistematik hale getirilmiştir.[211] Câmi türüne benzeyen bu eser 15 bölüme ayrılmış, "Kitâbu't-Tahâret" ile başlayıp "Kitâbu'l-Eymân ve'n-Nezâîr" ile bitmektedir. Bu bölümlerin çoğunda II. asrın sosyo-kültürel yapısına işaret eden hadisler de bulunmaktadır.

Rebî b. Habîb'in *Müsned*'inde Varcelânî'nin de eklemiş olduğu bâb başlıkları ile beraber toplam 157 bâb başlığı bulunmaktadır. Eserin kitap bölümleri her ne kadar Varcelânî tarafından konulmuşsa da dağınık haldeki bâb başlıklarının Rebî tarafından konulduğu ihtimali kuvvetlidir. Varcelânî ise bu bâb başlıklarını düzenlemiş olduğu ilgili bölümün altına yerleştirmiştir.[212] Hadislerin bâb şeklinde sistematik olarak başlıklara ayrıldığı dönemin II. asra tekabül etmesi bu tespiti daha da güçlendirmektedir.

Hadis Edebiyatında bâb başlıkları, yazıldığı dönemin ilmî, fikrî, siyasî ve ictimâî anlayışını yansıttığı gibi, bu başlıkların altında rivayet edilen hadisler de bu anlayışı somutlaştırmaktadır. Nitekim diğer hadis telifatında olduğu gibi Rebî'nin de görüş ve

---

[210] Varcelânî, *Tertîb*, I, s. 15; Bâcû, "el-Varcelânî", *DİA*, 2013, XLIII, s. 50-51; Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kitabı*, s. 80; Komisyon *Hadis*, s. 665; Erul, "Rebî' b. Habîb", *DİA*, XXXXIV, s. 494-495.

[211] Özdemir, *Rebi' b. Habîb'in Müsnedi*, s. 142-143.

[212] Bünyamin Erul, *Hadis Tetkikleri*, s. 248.

fikirlerinin *Müsned*'e yansıdığı görülmektedir.[213] Örnek verecek olursak "Bâbu'n fi's-Siyâbi ve's-Salâti fîhâ vema yustehabbu min zalike", "Bâbu edebi't-Taâmi ve'ş-Şerâb", "Bâbul fî zikri'ş-Şirki ve'l-Kufri", "Bâbu'n fi'l-İmâmeti ve'l-Hilâfeti fi's-Salât". Bu bâb isimlerinde de görüldüğü gibi kendi dönemindeki imamet ve hilafet tartışmalarından esinlenerek bununla ilgili konuları bâb başlıklarına yansıttığı görülmektedir. İdeolojik yapının yanı sıra hayatın pratik ihtiyaçlarına yönelik sosyo-kültürel görüşlerinin de eserine yansıdığını görmekteyiz.

Rebî b. Habîb eserine aldığı bazı hadislerden sonra ya Câbir b. Zeyd'in (ö. 93/711-12) ve hocası Ebû Ubeyde'nin (ö. 145/762) değerlendirmelerini nakletmiş, ya da kendisi değerlendirme yaparak hadisin anlaşılmasını sağlamıştır. Bu değerlendirmeler ile Rebî ve hocalarının ilmi anlayışları kadar o günkü toplumun o hadisi ne şekilde anladığı da ortaya çıkmaktadır.[214]

Yukarıda bahsedilen hususu açıklama noktasında Hz. Aişe'den rivayet edilen şu hadis iyi bir örnektir: Hz. Aişe şöyle demiştir: "Şayet Râsulullah (s.a.v.) kadınların kendisinden sonra ortaya koyduğu durumları görseydi, İsrailoğullarının hanımlarının menedildikleri gibi, o da onları mescitten menederdi." Rabî b. Habîb, bu rivayeti verdikten sonra şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "Bunun sebebi, kadınların mescide güzel koku kullanarak gelmeleri ve insanların bu koku sebebiyle namazda meşgul olmalarıdır."[215] Bu husus, kadınların Hz. Peygamber (sas) döneminde yapılmayan koku sürünerek camiye gitme adetini başlattıklarını göstermektedir. Rebî'nin bu hadisi eserine alması da onun yaşadığı dönemde bu adetin uygulandığı ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim bu da *Müsned*'in sosyo-kültürel yapı ile olan münasebetini ortaya koyan güzel bir örnektir.

İbâdiyyenin hem dini hem de kültürel özelliklerinden birisi de yalanı büyük günahtan saymalarıdır. Nitekim Hâricîler de yalan söyleyeni tekfir etmişlerdir. Bu düşünceleri sebebiyle Hz. Peygamber adına hadis uydurmayı büyük günahlardan saymış ve bidat fırkalar arasında en az hadis uyduran fırka oldukları kabul edilmiştir.[216]

---

[213] Özdemir, *Rebi' b. Habîb'in Müsnedi*, s. 147.
[214] Erul, *Hadis Tetkikleri*, s. 241.
[215] Rebî b. Habîb, *Müsned*, s. 259.
[216] Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 36.

Bu hususta Rebî b. Habîb, *Müsned*'inde "Men Kezebe" hadisini bâb başlığı olarak kullanmış ve bu başlığın altında hadisin tam metnini vermiştir. Hâricîlerin ve İbâdîlerin yalanı büyük günahlardan sayması ve hadisleri en az uyduran bidat fırka olması, Sünni alimlerin onlara mensup olan ravilerden hadis almalarına olanak sağlamıştır. Nitekim Buhârî ravileri arasında Hâricî İmrân b. Hittân da (ö. 84/703) vardır.[217] Buhârî'nin Hâricîlere mensup bazı ravilerin rivayetlerini almasının sebebi onların yalan söylemeyi küfürden saymalarıdır. Bu sebeple Buhârî gibi alimler Hâricîler arasında Hz. Peygamber adına hadis uyduranların çok az olduğunu belirtmişlerdir. Hatta onları diğer bidat gruplardan ayıran Ebû Dâvûd (ö. 275/888) "Hadis alanında bidatçılar arasında Hâricîlerden daha sağlamı yoktur" diyerek konuya vurgu yapmış sonrasında da İmrân b. Hittân'ın ismini zikretmiştir. Nitekim İbn Teymiyye bidat fırkalar arasında hadis uydurmanın en çok Şîa tarafından yapıldığını, en şerli fırka olmasına rağmen en az uydurmanın Hâricîler tarafından yapıldığını belirtmiştir. [218] Müslüman toplumunun klasik kültüründe gerek İslamın emirleri doğrultusunda olsun gerekse de geleneksel yaşamın tesiri ile olsun yalana her zaman mesafeli durulmuştur. Yalan söyleyenlerin de sözüne itibar edilmemiş naklettiği bilgiler itibar görmemiştir. Yalana karşı takınılan kültürel tavır, ilimlerde de kendini göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber adına hadis uyduran kimselere de yalancı gözüyle bakılmış ve hadisleri alınamaz olmuştur. Bu hususta Ehl-i Sünnet gibi Hâricîler ve özelde İbâdîler de yalana menfi yaklaşmış ve hadis uyduran alimlerin hadislerini hiçbir şekilde almamıştır.

Hâricîlerin hem inanç hem de kültürel alanda kötü gördükleri yalanın, hadis edebiyatı ve kültürünün oluşmasına doğrudan etki ettiği görülmektedir. Yemen ve Yemâme'de yayılan bir Hâricî fırkasının lideri olan Necde b. Âmir'in (ö. 72/691) "Kim küçük bir günah işler veya küçük bir yalan söyler ve bunlarda da ısrar ederse, o kimse müşriktir."[219] sözünde belirttiği gibi yalanın Hâricîler arasında toplumsal olarak çok kötü bir davranış olduğu görülmektedir. Nitekim sosyo-kültürel açıdan böyle bir

---

[217] Buhârî, "Libâs", 25.

[218] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî,* thk. Ebû Kuteybe el-Firyâbî, Dâru Taybe, Beyrut trs., I, s. 386; Şakar, Mehmet, "Bidat Ehli Ravinin Rivayetinin Kabulündeki İçtihat Farklılığının Hadis Tenkidine Yansımaları: Abdürraûf el-Münâvî ve Ebü'l-Feyz Ahmed el-Gumârî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, Cilt 30, Sayı 2, Aralık 2021, s. 344.

[219] Bulut, Halil İbrahim, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları", *Usûl: İslam Araştırmaları*, Sayı 11, Ocak-Haziran 2009, s. 41-54.

davranış, o mezhebin ilmî ve fikrî yapısını da etkilemiştir. İlmî olarak hadis rivayetine bunun yansıması, İslam dünyasında olumlu bir durum olarak karşılanmalıdır. Zira Hz. Peygamber adına hadis uydurmanın önüne geçen amillerden birisi de yalana bu şekilde olan yaklaşımdır. Bu hususu bildikleri için de Sünni dünyada Buhârî gibi önemli muhaddisler de sapkın bir mezhep olduğu halde hadis rivayetinde onlardan faydalanmışlardır.

1.2.1.3. Mûtezile

İdeolojik mezheplerin hadis tasnifine etkisine en çarpıcı örneklerden birisi de Mûteziledir. Hicrî II. asrın ilk yıllarında tarih sahnesine çıkan, İslam düşünce tarihinde daha çok aklı ve özgür iradeyi savunan, kendi metotlarını bu doğrultuda belirleyen, Kelam ilminin Müslüman toplumları arasında yayılmasını sağlayan ve tarihin derin sayfalarında kısa bir ömür geçiren en büyük fırkalardan birisi de Mutezile'dir.[220]

Mutezile, Basra ve Bağdat Mutezilesi olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Basra Mutezile'sinin kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) olup bu grup diğerine göre daha muhafazakâr bir yol takip etmiş, felsefeyi dinin hizmetinde kullanan bir kelamcılık özelliğine sahip olmuşlardır. Buna mukabil daha çok ameli ve siyasi konularla iştigal eden Bağdat Mutezilesi ise Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) tarafından kurulmuş olup onu Mihne sürecinin başlatılmasına sebep olan Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) ve Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854) gibi katı görüşlü temsilciler takip etmişlerdir. Bu iki grup, Mutezilenin temel doktrinleri olan ve beş esas anlamına gelen Usûlü Hamse'yi ittifakla kabul etmiş ancak diğer konularda ihtilafa düşmüşlerdir.[221]

Tasnif döneminde Mutezile, daha çok Halku'l-Kur'an meselesi ile uğraşmış ve bu mesele, devletin resmi ideolojisi haline gelmiştir. Dolayısıyla Mihne sürecinin başlamasına yol açmış ve Ehl-i Hadis ile olan çatışmaları, bu dönemde tasnif edilen eserlere yansımıştır. Bu hususa değinmeden önce Mutezile'nin kültürel entegrasyon

---

[220] Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi,* s. 321.

[221] Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, thk. M. Zâhid Kevserî, Mektebetu'l-Mea'ârif, Beyrut 1388/1968, s. 30; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, III, s. 117; Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 332-333; Akın, Murat, "Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 17, Sayı 2, 2013 s. 271-295.

geçirip geçirmediğine ve bunun hadis edebiyatına olan yansımalarına değinmekte fayda görmekteyiz.

İlk Mutezililer İslam toplumunda ortaya çıkan problemlere çözüm bulmak, farklı din ve kültürlerden İslam'a yönelik eleştirilere cevap vermek için yeni fikirler üretmeye başladılar. İlk dönemdeki temel amaçları, İslam'a yönelik fikri saldırıları kelami yollarla engellemekti. Ayrıca diğer dinlerin mensuplarıyla büyük bir mücadele içerisine girmiş, telif ettikleri eserlerin çoğunluğunu bunlara karşı reddiye olarak yazmışlardır.[222]

Mutezilî düşünce doktrinlerinin temelindeki kaynaklar hakkında muhtelif fikirler öne sürülmüştür. Kanaatimizce Mutezile'nin dayanak noktası olan fikirler, bize Ehl-i Hadis ile olan münakaşasının bazı sebepleri ve bunun hadis tasnifindeki rolü hakkında bilgi sunacaktır. Mutezile mezhebinin oluşumunda Müslümanlar arasındaki farklı akımların yanı sıra eski İran dinleri, Yahudilik, Hristiyanlık ve Yunan felsefesi gibi dış etkenlerin de kaynaklık ettiği nakledilmektedir. İbn Kuteybe (ö. 276/889), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) gibi alimler, Mutezile'nin Yahudilikten zuhur ettiğini ve ilk temsilcilerinin Yahudi olduklarını iddia etmişlerdir.[223] Kimileri de ileride değineceğimiz gibi Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin (ö. 218/833) "Halku'l-Kur'an" düşüncesini Yahudi Lebîd'in ortaya atmış olduğu "Halku't-Tevrat" doktrininden esinlenerek çıkardığını iddia ederler. Ayrıca kaynaklarda Mutezile'nin önemli isimlerinden Bişr b. Gıyâs el-Merisi'nin Yahudi kökenli olduğu, babasının Kûfe'de Yahudi bir boyacı olduğu nakledilmektedir.[224] Çalışmamız hadis ile ilgili olduğu için bu tür iddiaların ne kadar ispatlanabilir olduğu konusuna girmeden, sosyo-kültürel etkenlerle olan bağlantısı sebebiyle burada zikretme gereğinde bulunduk. Bunların doğru veya yanlış olması hususu alanımızın dışında bir konudur. Bu iddiaların olması bile sosyo-kültürel ortam açısından bize bir fikir verdiğinden burada zikrediyoruz.

---

[222] Bu hususta şöyle bir örnek verebiliriz; Amr b. Ubeyd'in kızkardeşi olan Vâsıl'ın eşinden nakledildiğine göre Mutezile'nin kurucusu sayılan Vâsıl b. Atâ, gece namaza başlamadan önce yanında bir kağıt ve kalem bulundurur, namazda okuduğu ayetlerden muhaliflerine karşı delil olarak kullanılabilecek olanları yazar sonra namazına devam ederdi. Murtazâ, *Tabâkâtu'l-Mu'tezile*, s.31-32; Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 74.

[223] İlyas Çelebî, "Mutezile", *DİA*, XXXI, s. 392.

[224] Hatîb, *Târihu Bağdâd*, VII, s. 61.

Oryantalistler başta olmak üzere Mutezile'nin Hristiyanlıktan özellikle de Origen'in[225] düşüncelerinden etkilenerek ortaya çıktığını savunanlar vardır. Onlara göre Mutezile ortaya çıkmadan önce Origen'e bağlı olan araştırmacılar, Şam ve Filistin'deki Hristiyanlarla beraber yaşıyorlardı. Bu sebeple Mutezile'nin onlardan etkilenme ihtimali vardır. Nitekim Mutezili görüşler ile Origen'in doktrinleri arasında benzerlikler mevcuttur.[226] Tüm bu görüşlerin yanı sıra Mutezile akaidinin Yahudi ve Hristiyanlardan daha çok münazara yapan Mecûsiler'e dayandığını bile ileri sürenler olmuştur.[227] Konumuzla olan bağlantısına gelince Mutezile doğup geliştiği sosyal ve kültürel yapıdan da etkilenerek ortaya çıkmıştır. Nitekim içerisinde yer aldığı bölge, sosyo-kültürel açıdan birçok kültüre ve medeniyete ev sahipliği yapan bir coğrafyadan müteşekkil olduğu için, Mutezile fikrinin de daha çok farklı düşüncelere dayalı doktrinlerden oluştuğunu göstermektedir.

Yukarıda Mutezile'nin hangi dini veya mezhebi doktrinlerden etkilenerek ortaya çıktığı yönündeki ihtilaflara değinmiştik. Öte taraftan Mutezileyi yabancı kültür ve felsefelere dayandıranlar da olmuştur. Nitekim Talat Koçyiğit de bu görüşü savunmakta, Mutezile'nin daha çok Yunan felsefesinin tesirinde kaldığını belirtmektedir. [228]

---

[225] Origen bir diğer adıyla Origenes, İskenderiye Hristiyanlarına mensup olup münzevi bir hayat yaşayan ve Patristik felsefenin önemli temsilcilerinden sayılan Haristiyan bir din adamıdır. Şüpheci bir duruşa sahip olan Origen, daha yirmili yaşlarda erdem ve bilgi sahibi olmuş ve Kutsal Kitabı incelemiştir. Kendisi İskenderiye İlahiyat okulunun en önemli temsilcilerinden olup Ortodoks düşüncesini savunmuştur. Duyuların daha yüksek düşünce dünyasını yansıttığı yönündeki Platoncu görüşünün Hristiyan öğretileri ile uyumlu olduğunu savunmuş ve mistik bir öğretiyi bu doğrultuda ele almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Joseph Wilson - Trigg, *Origen,* Routledge, New York 1998; Tarakçı, Muhammet, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt 19, Sayı 1, 2010, s.183-214.

[226] Zerrinkûb, *Karname-i İslam,* s. 152.

[227] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam,* I, 264.

[228] Hadisçilerle kelamcılar arasındaki ihtilaflara geniş yer veren Talat Koçyiğit, Mutezile'nin Yunan felsefesinden etkilendiğini şöyle dile getirmektedir; "Mutezile'nin zuhurunda ve gelişip büyük bir mezhep olarak ortaya çıkmasında Yunan Felsefesinin oynadığı önemli rolü incelerken şu husus üzerinde bilhassa durmak gerekir: Başlangıçta sadece İslam akaidini müdafa etmek gayesiyle felsefi ilimlere yönelmiş olan bu mezhep imamları, sonraları Yunan kültürünün tesiriyle yeni bir devre girmişler ve bu gayelerinden tamamen uzaklaşmışlardır. Daha doğrusu, felsefe, hayatlarında büyük bir inkılaba yol açmış, onu, İslam akaidini müdafaasında kullanmak için değil, fakat, lizatihi öğrenmeye ve onda derinleşmeye başlamışlardır. Bunun neticesi, bir taraftan İslam akaidini ve onun müdafaasını bir tarafa iterken diğer taraftan, Yunan filozoflarına, nübüvvete yakın bir kutsiyetle yaklaşmışlar, sözlerinin doğruluğuna katiyetle inanmışlardır; nihayet felsefi bir mezhep olarak üzerine eğildikleri konular, hareket-sükûn, cevher-araz, mevcud-ma'dûm gibi yalnız felsefeyi ilgilendiren meselelere münhasır kalmıştır." Ayrıntılı bilgi için bkz. Koçyiğit, *Münakaşalar,* s.75-76.

Mutezile literatürüne baktığımızda hadis eserlerinin çok az olduğu, bu eserlerin de günümüze ulaşmadığı görülmektedir. Nitekim Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö. 319/931) *Müsned*'i gibi bazı hadis eserleri dışında, hadis edebiyatında Mutezili alimlerce yazılmış eserlere rastlanılmamıştır. Mutezile literatürünün daha çok Kelami ve felsefi yani tamamen düşünceye ve akaide dayalı entelektüellere dayandığı görülmektedir. Bu husus Mutezile'nin kısmen Yahudi, Hristiyan ve İran kültüründen etkilendiğini, daha çok Yunan ve diğer düşünsel felsefi olgulardan yararlandığını gösterse de Türkiye'de yapılan bazı çalışmalarda, Mutezili doktrininin Yunan felsefesinin temelleri ve diğer din mensuplarının fikirleri üzerinde inşa edildiği iddiaları reddedilmektedir. Reddedilme gerekçesi olarak da bu iddiaları destekleyecek somut delillerin gösterilmeyişi ve tarihi gerçeklerle bağdaşmayışıdır.[229]

Mutezile'nin farklı kültürel doktrinlerden teşekkül edip etmediği hususunda muhtelif görüşler yer almaktadır. Nitekim bu farklı görüşlerin oluşmasına, bazı dönemlerde kaynak eksikliğinin neden olduğunu söyleyebiliriz. Koçyiğit'in muhtemelen birincil kaynaklara ulaşamamış olması, kendisini İslam alimleri tarafından yazılan eserlere göre Mutezile'yi taraflı ve karşı refleksle değerlendirmeye itmiş olmalıdır. Dolayısıyla bazı dönemlerde yazılan eserlerin temel iddia ve fikirlerinde kaynak eksikliğinin etkileri olduğu görülmektedir. Ancak İslam ilim dünyasında 1950'li yıllarda, ülkemizde ise Hüseyin Hansu ile birlikte Mutezile'nin birincil kaynaklarına ulaşılabilmiştir.[230] Nitekim Mutezile hakkındaki geniş bilgilere sahip olabilmek için, muhalifler tarafından yazılan eserler gibi kuruluşundan yıkılışına kadar kendileri tarafından telif edilen eserlerin de araştırılması, temel fikir ve iddialarının tespiti için büyük önem taşımaktadır.

Mutezile'nin reddiye literatürüne baktığımızda Hristiyan, Yahudi, Mecusi gibi dinlere ve bazı filozofların görüşlerine karşı reddiyeler telif edildiğini görmekteyiz.[231]

---

[229] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Otto Yayınları, Ankara 2018, s. 17-36.

[230] Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 17-36.

[231] İbnü'n-Nedim'in (ö. 385/995) *Fihrist*'ine baktığımızda, Mutezili eserlerden Yahudilik, Hristiyanlık ve Felsefeye reddiye olarak yazılan bazı kitaplarla karşılaşmaktayız. Bunlardan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50) telif etmiş olduğu *Kitâb (er-Red) en-Nasâra* ve *Kitâb (er-Red) 'alâ Ammâr en-Nasrânî* eserleri, İsâ b. Subeyh el-Murdâr'ın (ö. 226/841) yazmış olduğu *Kitâbu'r-Red 'alâ en-Nesârâ, Kitâb (er-Red) 'alâ Ebû Kurrâ en-Nasrânî* ve Dırar b. Amr'ın (ö. 200/815) *Kitâb er-Red 'alâ en-Nasârâ* eseri, Hristiyanlara karşı; Câhız'ın (ö. 255/869) telif ettiği *Kitâbu'r-Red 'ale'l-Yehûd* eseri Yahudilere karşı reddiye olarak yazılmış eserlerdir. Ayrıca Dırâr b. Amr (ö. 200/815) tarafından telif edilen *Kitâbu'r-Red 'alâ Aristâtâlîs fi'l-Cevâhîr ve'l-A'râd* ile Ebû Haşim el-Cübbai'nin (ö. 321/933) telif ettiği *en-Nakd 'alâ Aristâtâlîs fi'l-kevn ve'l-fesâd* eserleri,

Bu gibi eserlere bakıldığında Mutezile'nin oluşum ve gelişim aşamasında Yahudilik, Hristiyanlık ve Mecusilik gibi herhangi bir dinin öğretilerinden etkilenmediği ihtimalini güçlendirmektedir. Zira Mutezilenin teşekkülüne sebebiyet veren temel düşüncenin, İslam toplumunun kendi iç dinamikleri ile İslami düşünsel hareketlerin kendi içlerinde ortaya çıkan problemlere çare üretme arayışı olduğu görülmektedir. Bu iddiaları göz önüne aldığımızda Mutezili alimlerin bilhassa hicri ikinci asrın ikinci yarısı ve üçüncü asırda hiçbir şekilde yabancı fikirlerden yararlanmadığını söylemek çok zordur. Mutezilenin ve felsefî doktrinlerin birbiriyle örtüşmesinin yanı sıra, felsefeye dair reddiye eserlerinin çok az olması, bunların da cevher ve araz gibi sadece belirli birkaç alanda yapılmış olması, Mutezile'nin felsefeden etkilendiği ihtimalini güçlendirmektedir.

Hadis edebiyatına baktığımızda ise Mutezili alimler tarafından yazılmış olan eserlerin çok az olması, bu alimlerin meşguliyet alanlarının hadis olmadığı yönündeki sözlerinden de anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) şöyle bir sözü nakledilir: "Hadis, Ahmed b. Hanbel'in; fıkıh, Ebû Hanîfe ve talebelerinin; kelam, Mutezilenin; yalan ise Rafızilerin işidir."[232] Kelam alimi ve filozof İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14) ise "Bu taifenin (Mutezile'nin), hadis ilminden nasibi yoktur" dediği nakledilir.[233]

Kâdî Abdulcebbâr'a (ö. 415/1025) göre bir Müslümanın öğrenmesi vacip olan ilim kelam ilmidir. Onun dışındaki ilimleri öğrenmek vacip değildir. Bunu söylerken de hadis ilminin gereksiz olduğunu kastetmemektedir. Nitekim ona göre Mutezili alimlerin hadis ve fıkıh ilimleri ile meşgul olmamaları, bu ilimlere karşı olmalarından değil, bütün çabalarını dini konuda daha faydalı görmüş oldukları kelam ilmi için göstermelerindendir.[234] Bu ve bunun gibi söylemleri Mutezili alimlerin hadis ilmiyle

---

Aristotales'in bazı doktrinlerine karşı yazılmış reddiyelerdir. Aynı şekilde Ebûbekr el-Esam (ö. 200/816) tarafından *Kitâbu'r-Red 'ale'l-Mecûs* adıyla Mecusilere bir reddiye yazılmıştır. İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s. 432.

[232] Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire,* Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1351/1932, III, s. 189.

[233] Ebü'l-Hasen İbnu'n-Nedîm Kādı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Fazlü'l-iʿtizâl ve tabakātü'l-Muʿtezile,* thk. Fuâd Seyyîd, Dâru'l Farâbî, Beyrût 2017, s. 278-288

[234] Kâdî, *Fazlü'l-iʿtizâl,* s. 283; Hansu, *Mutezile ve Hadis,* s. 168.

uğraşmadıklarını, ancak tamamen de reddetmediklerini göstermektedir. Onlar için öncelikli alanın Kelam ilmi olduğu, yazmış oldukları eserlerden anlaşılmaktadır.[235]

Nitekim daha önce de vurguladığımız gibi Mutezilenin kendisine has bir hadis edebiyatının olmadığını belirtmekte fayda görmekteyiz. Onlar daha çok Kelam ilmi ile meşgul olduklarından hadis ilmi ile özel olarak meşgul olmayı gerekli görmemişlerdir. Onların gerek ilmi konularda gerekse de tartışmalarda delil olarak kullandıkları ve daha çok kelam alanına giren hadisler, hadisçiler tarafından oluşturulmuş kaynaklara dayanmaktadır.[236]

Mutezile'ye ait bir hadis edebiyatının olmadığı yönündeki düşüncenin yanı sıra kısmen de olsa Mutezili alimler tarafından yazılmış bazı hadis eserlerinin isimleri ile karşılaşılmaktadır. Nitekim İbnü'n-Nedim'in *Fihrist*'inde yaptığımız taramaya göre günümüze ulaşmadıkları için olsa gerek zikredilmeyen bu eserleri şu şekilde tespit ettik; Sümâme b. el-Eşres'in (ö. 213/828) *es-Sünen*; Câfer b. Mübeşşîr'in (ö. 234/848-49) *Kitâbu'l-Âsâri'l-Kebîr, Kitâbu's-Sünen* ile *Kitâbu Meânî'l-Ahbâr ve Şerhihâ*; Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815) *Kitâbu Tenâkudu'l-Hadîs*; Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) *el-Câmiʿu'l-kebîr, el-Câmiʿu's-sağīr;* Câhız'ın (ö. 255/869) *Kitâbu'l-Ahbâr*.[237]

Her ne kadar günümüze ulaşmamış olsa da kaynaklarda hadis ile alakalı en çok eser veren Mutezili alimin Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) olduğu ifade edilmektedir. Kendisinin *el-Müsned*, *Kitâbu'l-Hucce Fî Ahbâri'l-Âhâd* ile *Kitâbu Kabûli'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl* eserleri hadis ilmi ile alakalı yazmış olduğu eserlerdir. Özellikle *Kitâbu Kabûli'l-Ahbâr* eserinde Mutezile'nin hadise bakışını geniş bir şekilde ele almaktadır.[238] Belhî'nin özellikle hadis ricalinin olumsuz yönlerini bildiren bu eseri tepki ile karşılanmış ve Râmehürmûzî'nin (ö. 360/971) *Muhaddisu'l-Fâsıl*, Hakim'in (ö. 405/1014) *Marifetu Ulûmi'l-Hadis* ile Hâtîb'in (ö. 463/1071) *Şerefu Ashabi'l-Hadis* gibi hadisçilerin faziletini anlatan eserlerin yazılmasına sebep olmuştur.[239] Dolayısıyla Ulûmu'l-Hadis alanında yazılan ilk

[235] Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s.165.
[236] Komisyon, *Hadis*, s. 685.
[237] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 433-447.
[238] Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 207-208.
[239] Belhî, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabâkâtu'l-Mu'tezile*, s.31- 32; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 208.

müstakil eserlerin telif edilme etkenlerinden birinin de Mutezili alimlerin hadisçilere karşı yazmış oldukları eserler olduğu söylenebilir.

Günümüze ulaşmış olan Mutezili hadis eserlerinden Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Emâlî fi'l-Hadîs* eseri önemli bir yere sahiptir. Nüshaları Yemen, British, Museum ve Vatikan'da bulunmuş olup kaydedilen eser, Ebü'l-Fadl Şemseddin Ca'fer b. Ahmed tarafından *Nizâmü'l-Kavâʿid (fevâʾid) ve Takrîbü'l-Murâd Li'r-Râʾid* adıyla yeni bir düzenleme ile neşredilmiştir. Ayrıca Tevhid Bakan tarafından tenkidli bir neşri de yapılmıştır. Kâdî'nin bu eseri, 24 başlık, 237 hadis ve şerhinden oluşmaktadır. Bu eser Kâdî Abdülcebbâr'ın hadis ilmine olan katkısı hakkında bilgi vermektedir.[240]

Diğer Mutezili alimlerde olduğu gibi Kâdî'nin *el-Emâlî*'si dışında hadis ilmi ile alakalı yazılmış birçok eseri de günümüze ulaşmamıştır. Mutezili alimlerin sünnet hakkındaki görüşleri birbirinden farklı olduğu için bu eser, sadece Kâdî'nin sünnete yönelik görüşlerini öne sürmekte, diğer Mutezililerin sünnet görüşleri hakkında yeterince bilgi sunamamaktadır. Özellikle ilk Mutezililerin eserlerinin günümüze ulaşmamasının, onların temel doktrinlerinin anlaşılmasını zorlaştırdığını dile getiren Muasır yazarlardan Muhammed Âbid el-Câbirî (1936-2010) şöyle demektedir:

"İlk Mutezililerin eserlerinin elimizde olmaması, Arap-İslam Kültür mirasının asırlar boyu uğradığı zararların hiç kuşkusuz en büyüğüdür. Arap-İslam kültüründe düşünme ve araştırma yöntemlerinin gelişmesini konu alan bir tarihçi, sadece mezheplerin görüşlerini konu alan bir tarihçiye oranla bu zarardan çok daha fazla etkilenmektedir. Çünkü parça parça olarak da olsa fırka tarihiyle ilgili eserler ilk Mutezililerin birçok görüşünü kaydetmektedir. Ancak onların dayanmış oldukları epistemolojik temelleri ve yöntemsel adımları öğrenmenin tek yolu bizatihi kendi metinleridir. Bunlar ise bugün elimizde bulunmamaktadır."[241]

Câbirî'nin de belirtmiş olduğu gibi, ilk Mutezililere ait eserlere günümüzde rastlayamıyoruz. Nitekim Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), Câhız (ö. 255/869) ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) eserleri günümüze ulaşmış olsa da Mutezile'nin geç

[240] Kâdî Abdülcebbar'ın hadis ve sünnete olan katkısı ve *el-Emâlî fi'l-Hadîs* eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bakan, Tevhid, "Kadı Abdülcebbara Göre Sünnet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, Sayı: 45, 2016, s. 187-213; Abdulvasıf Eraslan, *Mutezile'de Haber Teorisi Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, s. 31.

[241] Câbiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s.137.

dönem alimleri olduğu için Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile aralarında uzun bir zaman dilimi bulunmaktadır. İlk Mutezililerin sahip oldukları görüşleri ise geç dönem Mutezili alimlerin eserlerinden ve Sünni alimlerin onlara karşı yazmış olduğu reddiye literatüründen anlamaktayız.

İnanç konusunda Mutezile'nin hakim olduğu Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde "Halku'l-Kur'an" görüşünü benimsetmek adına uygulanan Mihne süreci, ilmî ve fikrî alanda olduğu gibi ictimâi alanda da hadis edebiyatını şekillendirmiştir. Bu etkileşimi tespit edebilmek adına bilhassa konumuzla alakalı olan ictimâi ve kültürel yönünü ele alabilmek için mihne sürecinin sosyo-kültürel yönüne ve mihne sonrası Ehl-i Hadis-Mutezile, Ehl-i Hadis-Ehl-i Rey ayrışmasına değinmeye çalışacağız:

1.2.1.4. Mihnenin Sosyo-Kültürel Boyutu ve Hadis Eserlerine Yansıması

Abbasi Halifeleri Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde "Halku'l-Kur'an" düşüncesini devletin resmi gücü ile benimsetmek amacıyla, bu görüşü benimsemeyen alimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesi ile ilgili sürece Mihne denilmiştir.[242] Nitekim Me'mûn, Mutezili görüşü benimsemiş ve Mihne sürecini başlatan halife olmuştur. Onun bu süreci başlatmasının toplumsal amaçlarından biri, ulemâ ve âvam tabakalarının, dolayısıyla tüm insanların Halku'l-Kur'an görüşü üzerinde birleşmelerini sağlamaktı. Böylece çeşitli fırkalara ayrılmış olan Müslümanları tek bir çatı altında toplayacaktı, ancak umduğu gibi olmadı.[243]

Mihne sürecinin sosyo-kültürel yönü ile bunun hadis edebiyatına olan yansımalarını ortaya çıkarabilmek için bu düşüncenin hangi kültür veya dinin tesiriyle ortaya çıktığını bilmek gerekecektir. Halku'l-Kur'an görüşünün ne zaman ortaya çıktığı ve kim tarafından ortaya atıldığı konusunda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Bu düşünceyi Yahudiler tarafından ortaya atılan "Halku'l-Tevrat" görüşüne dayandıranlar olduğu gibi Hristiyan teolojisine, Grek felsefesine ve kader tartışmalarının sonucuna bağlayanlar da olmuştur. Bu konuda İbnü'l-Esîr (ö.

---

[242] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî, *Lisânü'l-Arâb*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1414/1993, XIII, s. 401; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı: Mihne Olayı*, s. 175; Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA*, XXX, s. 26. "Mihne" kavramının, Peygamberlerin karşılaştıkları işkence ve sıkıntılar için de kullanıldığı gibi bazı dönemlerde bazı toplumların karşılaştıkları sıkıntılı durumlar için de kullanılmıştır. Bkz. Söylemez, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, s.28.

[243] Kaya, *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*, s. 144; Bozkurt, "Me'mûn", *DİA*, c. XXIX, s. 103.

630/1233), Ahmed b. Ebû Duâd (ö. 240/854) hakkında şöyle bir rivayette bulunmuştur: "O, (İbn Ebi Duad) ve Mutezile'den başkaları Kur'an'ın yaratılışı inancına insanları davet etmiştir. Bu inancı Bişr b. Gıyâs el-Merisi'den (ö. 218/833) almıştır. Bişr onu Cehm b. Safvân'dan (ö. 128/745-46) almıştır, Cehm onu Ca'd b. Dirhem'den (ö. 124/742) almıştır, Ca'd onu Eban b. Sem'an'dan almıştır, Eban onu Tâlût İbn Uhti Lebîd b. el-Â'sam'dan almıştır, Tâlût onu Hz. Peygamber'e sihir yapan Yahudi Lebid b. el-Â'sam'dan almıştır. Lebid, Tevratın yaratıldığını söylerdi. Bunu ilk tasnif eden Tâlût'tur. O da zındıktı, zındıklığı ifşa olmuştu."[244]

Halku'l-Kur'an meselesinin itikadi bir problem olarak tartışılması hususunda her iki taraf kendi muhaliflerinin görüşünü çürütmek için birer iddia ortaya atmışlardır. Mutezililer, Ehl-i Hadis'i Kur'an'ın mahluk olmadığı görüşü ile Hristiyanlara benzetirken, Ehl-i Hadis de Mutezililerin Halku'l-Kur'an görüşünü Yahudi kültüründen aldıklarını iddia etmektedir. Halku'l-Kur'an görüşünün İslam dünyasında ilk defa Mutezile tarafından ortaya atıldığı iddia edilse de, bunu Ebû Hanife özelinde Ehl-i Rey'e dayandıranlar da olmuştur. Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târihu Bağdâd* eserinde Ebû Yûsuf'un "*Evvelu men kâle el-Kur'ân'u mahlûkun Ebû Hanîfe*/Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen ilk kişi Ebû Hanîfe'dir" dediği nakledilmektedir. Başka bir isnadla gelen bir rivayette de "Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia eden ilk kişi Ebû Hanîfe'dir" şeklinde geçmektedir.[245] İlk rivayet, Vekî'in (ö. 306/919) *Ahbâru'l-Kudât* eserinde tersi bir şekilde nakledilmektedir. Hasan b. Ebû Mâlik, Ebû Yûsuf'un "Kuran'ın mahluk olmadığını ilk söyleyen kişi Ebû Hanîfe'dir" dediğini nakletmiştir.[246] Beyhâkî (ö. 458/1066) *Târîhu Bağdâd*'ta geçen ilk rivayetin çarpıtıldığını, Ebû Yûsuf'un böyle bir iddiada bulunmadığını belirtmiştir.[247] Söz konusu rivayette Muhammed b. Sâbık'ın Ebû Yûsuf'a şöyle dediği aktarılmıştır: Ben Ebû Yûsuf'a "Ebû Hanîfe Kur'an mahluktur dedi mi?" diye sordum O "Allaha sığınırım, ben (böyle birşey) demedim" dedi. [248]

---

[244] Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, s. 256; Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l Kur'an", *DİA,* XV, s. 371-372.
[245] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* XIII, s. 385.
[246] Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî' ed-Dabbî, *Ahbâru'l-Kudât,* thk. Abdulazîz Mustafa el-Merâğî, Mektebetu'l-Medâîn, Riyad 1366/1947, III, s. 257-258.
[247] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşıdî, Mektebetu Suvâdî, Cidde 1414/1993, I, s. 611.
[248] Yavuz, "Halku'l Kur'an", *DİA,* XV, s. 372.

Ehl-i Hadis kaynaklarında Halku'l-Kur'ân görüşünü ilk iddia eden kişinin Ebû Hanîfe olduğu yönündeki görüşün aslında Ebu Hanîfe'nin nefsi kelam ve lafzi kelam ayrımı hakkındaki sözünün manaca rivayetinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Zira Ebu Hanîfe'nin lafzi kelama mahluk demesi, Ehl-i Hadis katında Kur'ân'a mahluk demeye eşdeğerdir. Zaman içerisinde Ebû Hanîfe'nin Halku'l-Kur'an hakkındaki görüşünün değiştiği de nakledilmiştir.[249]

Çalışmamız Mihnenin daha çok toplumsal ve kültürel yönünü içerdiğinden, Me'mûn'un halka yönelik tavrına değinmek istiyoruz. Me'mun, Mihne sürecini başlatması için İshâk b. İbrahim'e ayrı ayrı dört mektup göndermiştir. İlk mektubundan anlaşıldığına göre o, toplumu küçümsemekte, ona göre halk, ilimden yoksun dini konularda yorum yapma kabiliyeti olmayan, Allah'ı bilmeyen, tevhidden ve imandan uzaklaşmış ve Allah'ın yolunda olmayan bir tabakadır. Halkı akılları az, tefekkürden uzak aciz bir kesim olarak görmektedir. Toplum, Kur'an'ın kadim olduğu ve Allah'ın onu yaratmadığı görüşlerini benimsemiştir. Bu kimseler kendilerini sünnete dayandırdığını iddia eden Ehl-i Hadise kanmış ve onların yolundan gitmişlerdir.[250] Bu sebeple Mihnenin toplumsal amaçlarından birinin de, Halifenin halka her istediğini kabul ettirmesi olduğunu söyleyebiliriz. Muhtemelen Me'mun'un halkı küçümsemesi ve ilmi konularda onları muhatap almayışı da toplumun Ehl-i Hadis'in yanında tavır almalarına sebep olmuştur.

Me'mûn, tebası altındaki halkını doğru yola iletmek için kendisini sorumlu tutmuş, Kur'an'ın ezelî olduğuna inanan bu tebayı, Kur'an'ın hâdis oluşuna inandırmak için mihne yoluna başvurması gerektiğini düşünmüştür. Me'mûn'a göre Kur'an'ın ezeli olduğunu söyleyenler, bu düşünceleri ile Hristiyanlara benzemektedir. Ona göre Kur'an'ın ezeli olduğunu düşünmek, Hz. Îsâ'nın da ezeli olmasını gerektirecektir. Zira Kur'an'da geçen bir ayete göre Hz. Îsâ Allah'ın kelamıdır.[251]

---

[249] Muhtemelen Ebû Hanîfe Kur'an'ı ilk defa telaffuz edişin mahlûk olduğunu söylemek istemiş, ancak onun muhalifleri bu söylemini "Kur'an mahlûktur" şeklinde nakletmişlerdir. Eğer Ebû Hanîfe Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunmuş olsaydı bazı görüşlerini eleştiren Buhârî'nin bu hususta da onu eleştirmesi gerekirdi. Halbuki Buhârî, Halku'l-Kur'ân konusuna ayırdığı *Halku efʿâli'l-ʿibâd* adlı eserinde, Ebû Hanîfe'ye böyle bir görüş nisbet etmemiş, Eş'arî de *Makālât*'ında Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul edenler arasında Ebû Hanîfe'yi zikretmemiştir. Birinci rivayetin ise halku'l-Kur'ân tartışmasına girmeyi uygun görmediği dönemdeki görüşünü yansıtmış olması muhtemeldir. Hatîb, *Târîhu Bağdâd,* XIII, s. 383-384.

[250] Taberî, *Târîh*, VIII, s. 631; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam,* XI, s. 19-20; Koçyiğit, *Münakaşalar,* s. 194.

[251] Ali İmran, 3/39, 45; Nisa, 4/171.

Halbuki Hz. Îsâ'nın ezeli olduğu düşüncesi İslam dinine aykırı bir düşünce olup, Kur'an Allah'ın kelamı olduğuna göre o da Hz. Îsâ gibi mahluktur.[252] Me'mûn bu düşüncesiyle çevre kültürlerin ve kadim inançların, Müslümanların görüşleri üzerindeki etkisini yok etmeye çalışmıştır. Mutezili alimler de bu görüşte olduklarından bu husus onları aynı çatı altında buluşturmuştur.[253]

Me'mûn'un ve dolayısıyla Mutezile'nin bu görüşüne karşı Ehl-i Hadis de savunmacı bazı deliller öne sürmüşlerdir. Me'mûn, kendisinden önceki halifeler tarafından uygulanmayan teolojik bir politika uygulamıştı. Ona göre halife mutlak otorite sahibiydi. Hilafet kutsal bir dayanağa bağlı olup tebaasını doğru yola iletmekle yükümlüydü. Nitekim kendisini dini bir otoriteye dayandırmasının amacı Müslüman toplumunun çeşitli fırkalara ayrılması ile İslam devletinde ortaya çıkan huzursuzlukları sona erdirmek ve hepsini tek bir çatı altında toplamaktı. Me'mûn Merv'den Bağdat'a gelince ilk iş olarak bilim toplantıları düzenlemiş ve bu toplantıları düzenlemekteki amacının çeşitli fırkalara ayrılmış olan Müslümanların dine uygun olarak ve hoşnut olunacak orta bir yolda birleşmelerine olanak sağlamak olduğunu bizatihi belirtmiştir.[254] Böylece hem itikadi hem de siyasi olarak tebasını kendisine bağlayacaktı. Bu sebeple Mihne sürecinin bir tür toplumu dizaynetme projesi olduğunu ifade etmek mümkündür.

Me'mûn söz konusu amacına ulaşmak için Mutezile'yi ve fikirlerini ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Zira o, kendisinin inanç metoduna en yakın olan inancın Mutezili doktrinler olduğunu düşünmüştür. Mutezile ile sahip olduğu görüşleri Halku'l-Kur'an bağlamında topluma yerleştirmek için önce hadisçiler, fakihler ve diğer alimler gibi ilim adamlarına bu fikri dayatmak istemiştir. Bunu gerçekleştirmek

---

[252] Söylemez, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, s.19.

[253] Taberî, *Târîh*, VIII, s. 635; İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam,* XI, s. 19-20.

[254] Söylemez, *a.g.e.*, s.23. Filozof Dimitri Gutas, Me'mun'un, Sasani Hanedanının kurucusu Erdeşir ibn Bâbek'in (226-240) Sasani İmparatorlarına halkı nasıl idare etmeleri gerektiğine dair öğüt veren yazısından etkilenerek böyle bir süreci başlattığını belirtir. Ona göre Erdeşir'in öğüdüne uyan Me'mun, din içerisinde ayrı parçalara bölünen fikri çoğulculuğun devletin çıkarlarını zedelediğini düşünmüştür. Ona göre Mihne ise bu tehlikeleri sonlandıracak yegane yoldu. Me'mûn merkezi otoriteyi tesis etmek ve tek söz sahibi olabilmek için bir propaganda başlattı. Bu propagandanın iki temel unsuru vardı. Birincisi İslam'ın temel savunucusunun kendisi olması, ikincisi de İslam'ın doğru yorumunda son kararın kendisinde olması idi. İkinci hedefine ulaşabilmek için dini otoriteyi din bilginlerinin yani Ehl-i Hadisin elinden almak ve dolayısıyla halkın da kendisine tek söz sahibi olarak biat etmelerini sağlamaktı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür,* Çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2018, s. 83-84.

için de Mutezililerin önde gelenlerinin katılımıyla resmi olarak mihne sürecini başlatmıştır. [255]

Ahmed b. Ebû Dûad (ö. 240/854) gibi bazı Mutezili alimler devletin desteğini arkasına alarak, Kur'an'ın mahluk olduğunu reddeden alim ve halk tabakasını cezalandırmış, bazılarına da ekonomik yaptırımlarda bulunmuştur. Nitekim Ali b. Medînî'ye (ö. 234/848-49) para vererek Rü'yetullah ile ilgili bir hadisin isnadında olmayan bir raviyi eklemesini istemiştir.[256] Aynı şekilde Affan b. Müslim'e (ö. 220/835) Kur'an'ın mahluk olduğunu söylettiremeyince kendisine her ay yapılan maddi yardımları kesmiştir.[257] İbn Ebî Duâd'ın topluma ve ulemaya uygulamış olduğu bu baskı politikası, muhatabını ikna etmek için her yola başvurduğunu göstermektedir. Bu tür tartışmaların halka yansıtılması tepkisiz kalmamıştır. Nitekim Halku'l-Kur'an gibi tartışmaları topluma zorla dayattığı için İmam Şafiî'nin talebelerinden Abdulaziz b. Yahyâ el-Kinani (ö. 240/854), Mekke'den Bağdat'a gelmiş, bu tepkisini ve Kur'an'ın mahluk olmadığını halife Me'mûn'un yanında açık bir şekilde beyan etmiştir.[258]

Me'mûn'u gösterdiği tavrında haklı bulan Ahmed Emîn (1886-1954), Mutezile'nin Halku'l-Kur'an meselesindeki yaklaşımlarında samimi olduklarını belirtmiş, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) döneminden sonra toplumun akidesinin bozulduğunu, Mutezile'nin de bozulan bu akideyi düzeltmeye çalıştıklarını belirtmiştir. Ayrıca halkın teşbih inancına sahip olduğu, bunun için de halkın akidesini bozan kimselerin tehdit edildiği ve onlara karşı güç kullanılarak savaşıldığı belirtilmiştir. Hatta bazılarını da öldürmekten imtina etmemişlerdir.[259]

Ahmed Emîn'in bu ve buna benzer sözleri ile Mutezile'yi müdafaa ettiğini söyleyen Talat Koçyiğit (1927-2011) bu hususta onu eleştirmektedir. Nitekim o, Ahmed Emîn'in Mutezile'nin İslam'ı savunmak için Mecûsi, Zındık ve diğer dinlerin mensupları ile giriştikleri mücadeleyi, Halku'l-Kur'an meselesinde hadisçilere karşı

---

[255] Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s.52.

[256] Söz konusu hâdiseye ileriki başlıklarda daha geniş yer verilecektir. İbnü'l Cevzi, *el-Muntazam*, XI, s.216; Zehebi, *Siyer*, XI, s. 43.

[257] Cârullah, *el-Mu'tezil*e, s.177; Sübki, *Tabakatü'ş-Şafiyye*, II, s. 43.

[258] Abdülazîz b. Yahyâ b. Abdilazîz el-Kinânî el-Mekkî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-Reddî 'alâ men kâle bihalki'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1423/2000, s. 9; Söylemez, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, s. 51.

[259] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, III, s. 123; Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 218.

açtıkları mücadele ile karıştırdığını, hadisçilere dinden uzaklaşmış kimseler olarak Mutezili bir gözle baktığını belirtmektedir.[260] Koçyiğit'in bu yaklaşımının doğru olduğu kanaatindeyiz. Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi Mutezile'nin akli muhakeme güçlerini kullanması ve Kelâmî ilimlerle uğraşmalarının nedeni, bizatihi kendi ifadeleri ile belirttikleri gibi İslam karşıtı din ve fikirlerin zararlı görüşlerine karşı İslamı savunmak olmuştur. Ancak attıkları ilk adım her ne kadar doğru olsa da ikinci adım yanlış olduğu için etkinlikleri kırılmıştır.

Öte yandan Halku'l-Kur'an meselesinin topluma indirgenmesi hususunda Koçyiğit, Ahmed Emîn'in şu eleştirisine katılmaktadır. Ahmed Emîn'e göre Mutezile, iki noktada hataya düşmüştür. Birincisi bu meseleye halkı dahil etmeleri ki halk, kelami meselelerde acizdirler. İkincisi ise devleti zor kullanarak bu işe sevketmeleridir. Ahmed Emîn, Mutezile'nin bu düşüncesini haklı bulsa da düşüncelerini yaymak için uygulamış oldukları yöntemi eleştirmektedir.[261] Neticede felsefi ilimlerle meşgul olanlar gibi daha çok hür iradeyi savunduklarını iddia eden Mutezililerin kendi düşüncelerini zorla benimesetmek istemeleri, hem düşünsel doktrinlerinin fiili uygulamaları ile ters düşmesine hem de bu projelerinin olumsuz bir şekilde sonuçlanmasına sebep olmuştur. Özellikle ulema ile birlikte halka zorla benimsetilmeye çalışılması da mihnenin kendilerinin aleyhinde sonuçlanmasına yol açmıştır.

Devletin mihne poitikasını sürdürmelerinin sebebinin sadece siyasî ve fikrî etkenler olmadığını söyleyebiliriz. Bu sebeplerden belki de en önemlisi, toplumsal desteği siyasi otoritenin tarafına çekmek olmuştur. Nitekim tarihte vuku bulan bu olayın, coğrafî ve kültürel çevresine bakıldığında, halkın bu hususta siyasi otoriteden çok Ehl-i Hadis'in yanında durdukları görülür. Üç Abbasi halifesinin bu politikayı sürdürmelerinde halkın desteğini kendi taraflarına çekmek istedikleri doğrulanabilir bir gerçek olsa da onlar, böyle yaparak Ehl-i Hadis'in sistemsel olarak tamamen ideolojik bir fırka olmasına ve halkın bu fırka etrafında birleşmesine olanak sağlamıştır. Halife Mütevekkil bunun farkında olmuş olacak ki bu politikayı sonlandırmış hatta tam tersine çevirmiştir. Böylece mihneden etkilenen ulemanın ve başta Ahmed b. Hanbel'in tarafında olan halk, siyasî otoriteye sıcak bakacak ve

[260] Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 219.
[261] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, III, s. 139-140

yönetim-ulema ittifakının yanında duracaktı. Hal böyle olunca, Mutezile'nin Ehl-i Hadis'e uygulamış olduğu politika, Mütevekkil'den itibaren Ehl-i Hadis tarafından Mutezile'ye uygulanmış ve Mutezile'nin altın çağını kapatmıştır. Böylece Mutezile siyasi tarihinde halktan beklediği desteği almamış ve Ehl-i Hadis'e yenilmiştir.[262]

Halku'l-Kur'an mihnesinin yaşandığı ve özellikle en meşhur hadis eserlerinin tasnif edildiği bu dönemde, Ehl-i Hadis ile Mutezile arasında yaşanan mücadeleler, o devirde telif edilen hadis eserlerine de yansımıştır. Mutezile'nin Kur'an'ın mahluk olduğuna dair görüşlerine reddiye bağlamında bâb başlıkları oluşturulmuş ve ilgili rivayetlere yer verilmiştir. Biz burada sadece Halku'l-Kur'an ile ilgili kısma değinmeye çalışacağız. Bu hususta Buhârî'nin yazmış olduğu *Halku Ef'âli'l-İbâd* eseri önemli bir yere sahiptir. Bir giriş ve üç bölümden oluşan eser, Buhârî ile Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî (ö. 258/872) arasındaki Kur'an'ın mahluk olup olmadığı ile ilgili görüş ayrılıklarını içermektedir. Buharî'ye Kur'an'ın mahluk olup olmadığı sorulduğunda o, buna kulların fiillerinin mahluk oluşu ile cevap vermektedir. Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*'da, Kur'an'ı okuyup yazmanın kula ait bir fiil olduğunu, kulun bütün fiillerinin ise mahlûk olduğunu, dolayısıyla Kur'an'ı okuma ve yazmanın da mahlûk olması gerektiğini bildirmektedir.[263] Böylece Kur'an'ın lafız olarak mahluk olduğuna, mana yönüyle mahluk olmadığına işaret etmektedir.

Ale'l-ebvâb türünde yazılmış eserlerde dolaylı olarak Halku'l-Kur'an ile ilgili bâb başlıkları açılmış ve bu başlıklarda söz konusu rivayetlere yer verilmiştir. Müsned türü eserlerde de Halku'l-Kur'an ile ilgili rivayetler, onu rivayet eden ravinin ismi altında verilmiştir. Ale'l-ebvâb türü eserlerden bilhassa Buhârî'nin *Sahîh*'ine baktığımızda, "Kitabü't-Tevhid" bölümünün 28. bâbından 55. bâbına kadar tasnif etmiş olduğu bütün bâblarda, Kelâmullah ve Kur'an'ın mahluk olmadığı hususuna

---

[262] Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 41. Halku'l-Kur'ân konusunda Mutezile'nin yanı sıra Şiilerin de Kur'an'ın mahluk olduklarına inandıkları ve bu düşüncelerini kendilerinin oluşturdukları hadis edebiyatına yansıttıkları görülmektedir. Mesela Meclisî'nin (ö. 1110/1698-99) *Biharu'l-Envâr* kitabının "Kur'an mahluktur" bâbı altında, Şii ravilerce Halku'l-Kur'an ile ilgili nakledilen rivayetler toplanmıştır. Bkz. Meclisî, *Bihârü'l-envâr,* XVI, s. 41-48; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu,* s. 377.

[263] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Halku efʿâli'l-ʿibâd,* thk. Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Meârifi's-Suûdiyye, Riyad 1398/1978, 1-118; Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʾeti's-sâmine,* thk. Muhammed Abdulmun'im Dân, Meclisu Dâiretu'l-Meârifi'l-Osmâniyye, Saydarabâd 1392/1972, II, s. 178; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* X, s. 298.

dolaylı olarak yer verdiğini görmekteyiz.[264] Mesela "Kitâbu't Tevhîd"in 32. Bâb başlığını şu ayetlerden oluşturmuştur: "*Yüce Allah'ın: "Nezdinde Kendisine İzin Verdiği Kimselerden Başkasının Şefaati Fayda Etmez. Nihayet Kalblerinden Korku Giderildiği Zaman 'Rabb'iniz Ne Buyurdu?' Derler. Hakkı (Söyledi) Derler. O Çok Yüce, Çok Büyüktür"* [265] kavli bâbı. Burada *"Rabb'iniz ne yarattı?" demedi de "Rabb'iniz ne buyurdu?" dedi.* Zikri Yüce olan Allah şöyle buyurdu*: "O'nun izni olmadıkça nezdinde şefaat edecek kim?".*[266]

Buhârî'nin bâb başlığından hemen sonra zikrettiği "burada "Rabb'iniz ne yarattı?" demedi de "Rabb'iniz ne buyurdu?" dedi" sözü, Halku'l-Kur'an ile ilgli görüşlerine işaret etmektedir. Buhârî şarihlerinden İbn Hacer (ö. 852/1449) *Fethu'l-Bârî*'de, Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451) *Umdetu'l-Kârî*'de, İbn Battal (ö. 449/1057) ise *Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*'de bu bâb başlığının Halku'l-Kur'an meselesi ile ilgili olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim İbn Battal'a göre İmam Buhârî "Rabbiniz ne buyurdu?" ayetinde "rabbiniz ne yarattı?" dememesi hususunda Allah'ın kelam sıfatını reddeden Mutezile'ye karşı Allah'ın kelam sıfatının onun sıfatlarından biri olduğunu, zatı gibi ezeli ve ebedi olduğunu, yaratmış olduğu varlıkların kelamına benzemediğini, onlarınki gibi harflerden oluşmadığını göstermeye çalışmıştır.[267] İbn Hacer de bu bâb başlığını şerh ederken Buhârî'nin bunu Mutezile'ye karşı bir reddiye olarak getirdiğini belirtmekte, Halku'l-Kur'an ve mihne sürecinin serencamını uzun bir şekilde anlatmaktadır.[268]

Buhârî, *Sahih*'inin "Kitâbu't-Tevhid" bölümünün 35. Bâbında da Halku'-Kur'an meselesi ile ilgili şöyle bir başlık getirmiştir: "Yüce Allah'ın: "*Onlar Allah'ın kelâmını değiştirmek isterler...*"[269] kavli bâbı. "Ş*üphesiz Kur'an (hak ile batılı) ayıran*

---

[264] Mehmet Sait Uzundağ, *Kastallânî ve İrşâdü's-Sarî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2012, s. 297; Uzundağ, Mehmet Sait, "İrşâdü's-Sârî'ye Göre Kastallani'nin Kelami Görüşleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 7, Ocak 2013, s. 62-89 s. 77.

[265] Sebe, 34/23.

[266] Bakara, 1/255; Buhâri, "Tevhîd", 32.

[267] İbn Battâl, Ali b. Halef Abdilmelik el-Kurtûbî, *Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2003, X, s. 490-491.

[268] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî, thk.* Muhibbuddîn el-Hatîb, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1379, XIII, s. 453-460.

[269] Fetih, 48/15

bir sözdür."[270] Haktır; "O, asla bir şaka değildir."[271] Şarihler Buhârî'nin bu bâb başlığı ile Allah'ın kelamının kadim olduğunu göstermeye çalıştığını belirtmektedirler.[272]

Bu bölümdeki diğer bâb başlıklarının da Mutezile'nin Halku'l-Kur'an teorisine birer reddiye olduğu görülmektedir. Nitekim bütün bâb başlıklarının içerdiği rivayetler de bâb başlıkları ile aynı muhtevaya sahiptir. Konunun uzamasından kaçınmak için diğer bâb başlıkları ile içerdiği rivayetlere değinmedik. Ancak tasnif döneminde hem siyasi, hem ilmi hem de sosyo-kültürel yapıyı derinden etkileyen mihne sürecinin, bu dönemde oluşturulan hadis eserlerine yansıdığını ve bu eserlerde Halku'l-Kur'an görüşüne muhalif bâb başlıkları ve rivayetlere yer verilmiştir.

Buhârî, reddiye bağlamında ele aldığı bu bâb başlıkları ile rivayetleri, Mutezile'nin düşünce sistemine karşı tasnif etmiştir. O, ne Mutezile gibi Kur'an'ın tamamen mahluk olduğunu ne de bazı aşırı Ehl-i Hadis mensupları gibi lafzının da mahluk olmadığını savunanlardan değildi. Bir nevi dengeyi koruyarak Hâris el-Muhâsîbi (ö. 243) ve Hüseyin b. Ali el-Kerâbisî'den de (ö. 245/858) etkilenerek Kur'an'ın hem lafzının hem de manasının mahluk olduğunu iddia eden Mutezile ile ikisinin de mahluk olmadığını iddia eden bazı aşırı Ehl-i Hadis mensuplarına karşı, Kur'an'ın lafız olarak mahluk olduğunu mana olarak da mahluk olmadığını benimsemiştir. Bunu söylerken de görüşlerinde aşırı giden bazı Ehl-i Hadis mensuplarının Ahmed b. Hanbel'i iyice anlayamadıklarına, onun da kendisi ile aynı görüşte olduğuna işaret etmiştir. Nitekim yazmış olduğu *Halku Ef'âli'l-İbâd* eseri ile *Sahîh*'inin muhtelif bablarında kaydettiği rivayetlerde dolaylı olarak bu hususları zikretmiştir.[273]

Ebû Dâvud'un *Sünen*'ine baktığımızda, o da dolaylı olarak Kur'an ile ilgili müşkil meselelere düşülmemesi gerektiğini bâb başlıkları ile belirtmiştir. "*Kur'ân'daki Müteşâbihlere Uyulmaması*",[274] "*Kur'an hakkında münakaşanın yasak olması bâbı*" [275] "*Bâbun fi'l-Kur'ân/Kur'ân*" [276] "*Bâbu'n fi'l-Cehmiyye ve'l-*

[270] Târık, 86/13
[271] Tarık, 86/14
[272] Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Enver Şâh Hüseynî Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî ʿalâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedr Âlim, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, IV, s. 532.
[273] Buhârî'nin Kelamullah tartışmaları bağlamında Halku'l Kur'an ile ilgili görüşleri ve bu görüşleri eserlerine nasıl yansıttığını öğrenmek için bkz. Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 378-379.
[274] Ebû Dâvûd, "Sünnet", 41.
[275] Ebû Dâvûd, "Sünnet", 41.
[276] Ebû Dâvûd, "Sünnet", 41.

Mu'tezile/Cehmiyye ve Mutezile bâbı", "*Babun fi'r-Reddi Ale'l Cehmiyye/Cehmiyye'ye reddiye bâbı*" şeklinde bâb başlıkları oluşturmuş ve bu bâb başlıkları ile alakalı rivayetleri eserine almıştır. İlk bâb başlığının altında Ahmed b. Hanbel tarikiyle tek bir hadis rivayet etmiş olup mezkur hadis "*Kur'an hakkında tartışmak küfürdür*" rivayetidir.[277] Hocası Ahmed b. Hanbel'den etkilendiği için Ehl-i Hadisi öven ve muhaliflerini yeren rivayetlere yer vermiştir.[278]

Ebû Dâvûd, *Babun fi'l-Kur'an* başlığı altında İbn Abbas'tan nakledilen şu hadisi vermiştir: "Peygamber (sas) Hasan ile Hüseyin'e "ikinizi de her şeytana, zehirli haşerelere ve değen her göze karşı Allah'ın mükemmel olan kelimeleriyle efsunlarım (Allah'a sığındırırım)" diye dua eder sonra "Sizin (büyük) babanız (İbrahim aleyhisselâm da oğullan) İsmail ile İshak'ı bu kelimelerle efsunlardı" buyururdu.[279] Ebû Dâvûd bu hadise yer verdikten sonra altına şöyle bir not düşmüştür: "Bu (hadis) Kur'an'ın mahluk olmadığına bir delildir."[280]

Hattabî (ö. 388/998) *Meʿâlimü's-Sünen* şerhinde yaptığı açıklamaya göre Ahmed b. Hanbel, metinde geçen **بكلماتِ الله التامّة** "Allah'ın mükemmel kelimeleri" sözüne dayanarak bu hadisin Kur'an'ın mahluk olmadığına delalet ettiğini söylemiştir. Çünkü bu sözle kasdedilen Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an'ın mükemmel olmasından maksat ise onun mahluk olmamasıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in bir yaratıcıya sığındığı görülmemiştir. Eğer Kur'an mahluk olsaydı, ona da sığınmazdı demiştir.[281] Ebu Dâvûd'un hadisin sonunda belirttiği "bu (hadis) Kur'an'ın mahluk olmadığına bir delildir" sözünden de onun bu görüşte olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Halku'l-Kur'an meselesi, mihneden en çok baskı gören Ahmed b. Hanbel'in *Müsnedi*'nde yer almıştır. Nitekim Ahmed b. Hanbel Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği "Kur'an hakkında tartışmak küfürdür" [282] hadisine

---

[277] Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5.
[278] Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Süneni (Kaynakları ve Tasnif Metodu*), TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 296.
[279] Buhari, "Enbiya", 10; Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatu Mustafa el-Halebî, Mısır 1395/1975, "Ubb" 8; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 22; İbn Mâce, "Tıbb", 26.
[280] Ebû Dâvûd, "Sünnet", 22.
[281] Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî, *Meʿâlimü's-Sünen,* Matbaatu'l-Ameliyye, Haleb 1351/1932, IV, s. 332-333.
[282] Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5.

Müsned'inde yer vermiştir. O, dolaylı olarak Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia etmenin ve bu konuyu tartışmaya açmanın küfür olduğuna işaret etmiş olmalıdır.

"Kim Kur'an'ın mahluk olduğunu söylerse o küfre girmiştir" tarzında hadis olduğu söylenen rivayetler de ortalıkta dolaşmaktadır. Nitekim İbnü'l-Cevzî, *Mevzuât* eserinde bu rivayetin uydurma olduğunu belirtmiştir.[283] Hadisin uydurma olduğu, mevzû hadisleri toplayan diğer eserlerde de belirtilmektedir. Aynı şekilde Enes b. Malik'ten rivayet edilen bir hadis de şöyledir: "Kur'an Allah'ın kelamıdır, mahluk değildir. Her kim onun mahluk olduğunu söylerse onu öldürün, çünkü o kafir olmuştur". Bu hadisin de batıl olduğu söylenmektedir.[284] Bu rivayetlere benzer birçok uydurma hadis, telif edilen bazı eserlerde mevcuttur.

Tüm bu hususlara baktığımızda özellikle III. asırda tasnife hız veren amillerin başında Mutezile gibi mezheplerin ortaya çıkışı, Kelam ilminin doğuşu ve hadisçilerle kelamcılar arasındaki münakaşalar gelmektedir. Nitekim Talat Koçyiğit, hadisçilerin Hz. Peygamber'in (sas) sünnetini Mutezile'nin kadim Yunan felsefesi ile terbiye ettikleri, akli muhakemelerinden ve onun tesirlerinden korumak için yoğun bir tedvin ve tasnif sürecine girdiklerini belirtmiştir.[285] Kanaatimizce hadis tedvin ve tasnifine, bilhassa Mihne sürecinden hemen sonra ağırlık verilmesi, Mutezile'nin akli doktrinlerinin sosyal hayata yansımasını engellemek için olmuştur. Nitekim Halife Mütevekkil ile mihne süreci sona erdiğinde, yoğun bir telifat süreci ile karşı karşıya kalınmıştır. Özellikle kelam ve rey ile ilgili eserlerin yasaklanması, bunlara reddiye yazılması ve hadis tasnifinin altın çağa ulaşması bu anlayış ile olmuştur. Ayrıca Kütüb-i Sitte eserlerinin oluşumu da aynı asra tekabül etmektedir. Dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta da şudur; akli delillerle hareket eden Ehl-i Rey; Felsefe ve Mantık ilimleri ile uğraşanlar ve kelamcılar, daima hür iradeyi savunmuş ve iradenin zorlanmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Nitekim felsefe, mantık ve reye dayalı doktrinleri benimseyen Mutezile'nin Halku'l-Kur'an fikrini zorla dayatmaya çalışmaları, düşünsel metotlarını savunmuş oldukları hür irade ile ters düşen bir yaklaşımdır. Ehl-i Rey'e ve Felsefi ilimlere mensup kesimlerin, kendi fikirlerini zorla

[283] İbnü'l-Cevzî, *Mevdûât*, I, s. 107.
[284] Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâsıdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire ʿale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Hanşet, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut 1405/1985, s. 902.
[285] Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 230.

kabul ettirmeye çalıştıkları görülmemiştir. Ancak Mutezile bu yaklaşımı ile hem hadisçilerin hem de halkın nefretini üzerine çekmiş ve neticede istediği başarıya ulaşamamıştır. [286]

Mihne sürecinin sosyo-kültürel boyutunu açıklayıp bunun hadis edebiyatına yansımalarına değindikten sonra, Ehl-i Hadis'in Mutezile ve Ehl-i Rey ile olan ayrışmalarına değinmekte fayda görmekteyiz. Özellikle Mihne sonrasında mihne sürecinin ulema ve avam tabakası üzerinde bıraktıkları izin, toplumun kültürel ve ilmi anlayışlarını ne derece şekillendirdiğini gösterecektir.

1.2.1.4.1. Mihne Sonrası Ehl-i Hadis ve Mutezile Ayrışması

Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere ulemaya uygulanan Mihnenin sona ermesinde toplumsal destek önemli bir yere sahiptir. Nitekim Mutasım döneminde Ahmed b. Hanbel hapse atıldıktan sonra yoğun bir halk tepkisi başlamıştı. Bağdat halkı, Ahmed b. Hanbel'in sağlığı konusunda endişeye düşerek sarayın etrafını çevirmişti. Olası bir halk isyanından çekinen halife, Ahmed b. Hanbel'i serbest bırakmıştı. [287] Toplumun Ahmed b. Hanbel özelinde Ehl-i Hadise gösterdikleri bu desteğin, Mihne'den sonra da devam ettiği görülmektedir.

Mihne sonrası Ehl-i Hadis mensuplarının Mutezile'ye uygulamış oldukları karşı atak, sadece onların tarihten silinmesine değil, Mutezili alimlerin yazmış oldukları eserlerin de günümüze ulaşmamasına sebep olmuştur.[288] Mihne sürecinde söz konusu mesele 14 yıl boyunca siyasetin, devlet ricalinin, ulemanın ve toplumun gündemini yoğun bir şekilde meşgul etmiştir. Neredeyse Irak ile diğer İslam ülkelerinde şehir ve kasabaların konuştukları tek konu Halku'l-Kur'an olmuştur. Bu meseleden dolayı halk ve ulema ile devlet arasında kargaşa çıkmış, siyasi yönetim, Mısır, Şam, İran ve diğer İslam bölgelerinde alimleri, kadıları ve muhaddisleri mihneye tabi tutmuştur.[289]

---

[286] İradenin zorlanamayacağı hususu ve hür irade ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. W. Montgomery Watt, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür irade ve Kader*, Çev. Arif Aytekin, Bereket Yayınları, İstanbul 2016; Plantinga, Alvin, "Hür İrade Savunması" Çev. Hüsamettin Yıldırım, *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Cilt 4, Sayı 7, Ocak-Haziran 2011, s. 217-222.

[287] İshak b. Hanbel, *Zikru Mihne,* s.12-14; Koçyiğit, *Hadis Tarihi,* s. 228.

[288] Kaya, *İlk Dönem Hadis Tartışmaları,* s. 148.

[289] Ebû Zâhid Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr Ebî Gudde el-Kureşî el-Mahzûmî, *Mesʾeletü halki'l-Kurʾân ve eseruhâ fî sufûfi'r-ruvât ve'l-muhaddisîn ve kütübi'l-cerh ve't-taʿdîl,* Mektebetu Matbûâtu'l-İslâmiyye, Beyrut trs., s. 8-9.

Mutezile ve Ehl-i Hadis arasında bilhassa Abbasiler döneminde ortaya çıkan fikir tartışmaları, akabinde yerini siyasi çatışmaya bırakmıştır. Ehl-i Hadis kanadında bu fikri çatışmada etkin rol oynayan Ahmed b. Hanbel, siyasi baskı gördüğü halde toplumsal desteği kazanmış, bu destekle Mutezile doktrinini zayıflatmış ancak bunun neticesinde ciddi anlamda baskıya maruz kalmıştır. Mihne sürecinde bu iki taraf arasında başlayan kırılma, Mihne sonrasında da devam etmiş hatta çatışma alanı daha da genişlemiştir. Böyle bir dönemde Hadis ilmine altın çağını yaşatan Kütüb-i Sitte gibi en önemli eserler yazılmıştır.[290]

Döneminin Ehl-i Hadis önderi sayılan Ahmed b. Hanbel, halk tarafından rol model olarak görülmüş ve kendilerini yönlendirebilecek etkili bir lider haline getirilmişti. Bu sebeple olacak ki İbn Râhûye'nin (ö. 238/852) şayet "Ahmed kendisini feda etmeseydi, İslam elden gidecekti", "Ahmed, Allah ile mahlukatı arasında bir huccettir" [291] şeklindeki sözleri İbn Hanbel'in hadisçiler arasındaki konumunu göstermektedir. Onu dönemin asıl Müslümanları yani Hz. Peygamber (sas) ile ashabının yolundan giden yegane müminler olan Ehl-i Hadis'ten olması ile nitelemiş ve Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemesi durumunda bidat bir mezhep olan Mutezile'ye yenik düşeceğini, böylece onu örnek alan Müslümanların da Mutezile mezhebine gireceğini belirtmeye çalışmıştır. Dolayısıyla halkın bidat bir mezhebe girmeleriyle hak olan mezhep azalacak ve İslam elden gitmiş olacaktı.[292]

Bağdat'ın dışındaki vilayetlerde de Ahmed b. Hanbel, hadisçiler ve halk üzerinde sözü geçen bir lider konumunda idi.[293] Bu sebeple Mütevekkil zamanında Halku'l-Kur'an meselesinden vazgeçilmesinde Ahmed b. Hanbel'in Bağdat'ta halk üzerindeki rolünün etkisi büyük olmuştur. Ahmed b. Hanbel, Bağdat'ın dışındaki bölgelerde de rehber olduğunu, dolayısıyla dönemin Müslümanlarının çoğunluğunun onu lider olarak algıladıklarına dair rivayetler yoğun bir şekilde mevcuttur.[294]

Mütevekkil döneminde Mutezile'nin etkisi kırılıp Ehl-i Hadis tekrar rağbet görünce Ahmed b. Hanbel artık herhangi bir faaliyette bulunamayacak kadar yaşlanmıştı. Onun tarafından Kur'an'ın yaratılmamış olduğuna dair fikri, o günkü

---

[290] Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza- Hadis Rivayeti Ağı-*, İz Yayıncılık, İstanbul 2018, s.245-246.
[291] Zehebi, *Siyer*, XI, s. 196.
[292] Şentürk, *Toplumsal Hafıza*, s. 245.
[293] Hatîb, *Târîh*, VIII, s. 65
[294] Watt, *İslami Tetkikler*, s.75; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s.71.

yönetimin siyasi bir değişikliğe gitmesine sebep olmuştur. Ancak bu değişikliğin Bağdat şehrindeki halkoyunun gücünden büyük oranda kaynaklandığını da belirtmek gerekir. Bununla beraber Ahmed b. Hanbel'in görüşü, Ehl-i Hadis'in bu konudaki ihtimamının odağını teşkil etmiştir. Öyle ki hadisçi hareketin muhafazakar kanadı denebilecek önemli bir mezhep, Hanbeli mezhebi olarak bilinmeye başlanmıştır.[295]

Mütevekkil hilafete geçince Mihne sürecini fiilen durdurmuş ve üç sene sonra da resmen yürürlükten kaldırmıştır. Hem askeri hem de siyasi alanda oluşan boşluğu, mihnenin mağdurlarını ve onların geniş halk kesimleri üzerinde etkisi olan karizmatik şahsiyetlerini yanına almak suretiyle kapatmaya çalıştı. Dönemin önde gelen hadis alimleri, Mütevekkil'in talimatıyla Bağdat mescitlerinde, Mutezile'nin ilahi sıfatlar ve ru'yetullah hakkındaki görüşlerinin zıddı olan hadisleri okutmaya başladılar. Bununla Mutezile'ye karşı başlatılan tepkinin ilk adımı atılmıştı. Me'mun, Mutasım ve Vasık'ın Ehl-i Hadis alimlerine uygulamış olduğu baskıyı Mütevekkil de Mutezili alimleri devlet yönetiminden uzaklaştırarak uyguladı.[296]

Nitekim Mütevekkil'in Mihne yi sonlandırarak Mutezili alimleri yönetimden uzaklaştırması ve Ehl-i Hadis'e önem vermeye başlamasının altında, siyasi anlamda halkın desteğini kazanma yatmış olabilir. Çünkü Mihneden önce olduğu gibi Mihne sürecinde ve sonrasında da toplum, sürekli hadisçilerin yanında yer almıştı. Bu da onların başarıya ulaşmalarındaki etkenlerden biri olmuştu. Bu sayede toplum ve yönetim arasında iyi ilişkiler de kurulmuştu.[297]

İlk üç asırda kelamcı denildiğinde akla Mutezile gelmekteydi. Nitekim Ehl-i Hadis ve Mutezile çatışması bir nevi Ehl-i Hadis ve kelamcıların çatışmasıydı. Bu çatışmaya dahil olan şahsiyetlerden biri de Ehl-i Hadis'e mensup olan İbn Kuteybe idi. O, Mihne öncesinde olduğu gibi sonrasında da Ehl-i Hadis'in halk tarafından desteklendiğini belirtmiş, Mutezili alimler hakkında da olumsuz sözler sarfetmiştir. Mesela Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) hakkında dininin zayıf olduğunu, İslam ile alay ettiğini belirtmiş; bir cuma namazını kaçırma korkusuyla mescide koşuşan bir grubu gördüğünde "şu öküzlere, şu eşeklere bakınız! şu Arap[298] insanlara neler yaptı"

[295] Watt, *İslami Tetkikler*, s. 75.
[296] Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi*, s. 272.
[297] Söylemez, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, s. 59.
[298] Başka bir nüshada "Şu Kureyşli" demiştir. Bununla da Hz Peygamber'i kastetmektedir.

dediğini nakletmiştir.[299] İbn Kuteybe, bazı Mutezili alimler hakkında da çok ağır ithamlarda bulunmuştur, özellikle Nazzam'ın ahlaksız, gece gündüz içki içen, günahlarıyla geceleyen, pisliklere giren, ahlaksızlık ve edepsizlik yapan biri olduğunu belirtmiştir.[300]

İbn Kuteybe'nin hadis tarihi ve hadis literatürüne çok katkıda bulunduğunu, bilhassa biyografi ve menâkıb edebiyatına zengin malzeme sağladığını görmekteyiz.[301] Bunların yanı sıra Mihne sonrasında en çok rical edebiyatının değişikliğe uğradığını görüyoruz. Nitekim Mihneden önce cerh ve ta'dil bakımından birçok ravinin durumu değişikliğe uğradı. Hatta Halkul-Kur'an meselesi bağlamında birçok cerh ve tadil eserleri telif edildi. Halku'l-Kur'an meselesi, Ehl-i Hadis ile Mutezile ve Ehl-i Rey arasına mesafe koyduğu gibi, mihne sorgulamasında Kur'an'ın mahluk olup olmadığı sorusuna cevap veren veya susan bazı hadisçilerle de aralarının açılmasına sebep oldu. Bu hadisçiler arasında ihtilaf ve düşmanlık vuku bulmuş, onlar birbirlerinin hadislerini ve isnatlarını zayıf görmüş ve dolayısıyla Halku'l-Kur'an meselesi cerh sebebi olarak kabul edilmiştir. Bir alime kızan ve onun halk nazarındaki itibarını yok etmek isteyenler, onu "Kur'an Mahluktur" demekle itham ederlerdi. Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. Medinî (ö. 234/848-49), Buhârî ve Müslim gibi otorite sahibi hadisçiler, bu tür ithamlara maruz kalmış olsalar da, muhaliflerine istedikleri fırsatı vermemişlerdir.[302]

Bir raviyi cerh veya ta'dil ederken, mihne öncesi ve sonrası şeklinde bir değerlendirmeye tabi tutmak yerinde olacaktır. Nitekim Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medinî, Kerâbisi (ö. 248/862), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi mihneden önce tevsik edilen bazı raviler, baskı altında bile olsa Kur'an'ın mahluk olduğunu söyledikleri veya sustukları için Ahmed b. Hanbel gibi bazı alimler tarafından cerhedilmişlerdir. Dolayısıyla mihneden önce sika olarak değerlendirilen bu raviler mihneden sonra cerhedilen ravilere dönüşmüşlerdir.[303]

Mihneden sonra bazı aşırı Ehl-i Hadis alimlerince cerhedilen muhaddislerden biri olan Yahyâ b. Maîn hakkında Ahmed b. Hanbel'in şöyle dediği nakledilir: "Yahyâ

[299] İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifu'l-hadis*, s.99.
[300] İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifu'l-hadis*, s. 66-67.
[301] Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 138.
[302] Ebu Gudde, *Mes'eletu Halku'l-Kur'an*, s. 25.
[303] Ebu Gudde, *Mes'eletu Halku'l-Kur'an*, s. 25

b. Maîn ve Ebû Nasr et-Temmâr gibi Mihnede muhalifinin istediği gibi cevap verenlerden hadis yazmayı kerih görürüm"[304] Hatta sadece muhaliflerinin istediği cevabı verenlerden değil mihnede susan alimlerden bile hadis almamışlardır. Ali b. Ebî Hâşim el-Leysî mihnede sustuğu için insanların onun hadislerini terkettiği rivayet edilmekledir.[305] Aynı şekilde İbn Hacer'in naklettiğine göre Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, babasının *Müsned*'inden Ali b. Medini tarikiyle bir hadis rivayet ettikten sonra babasının mihneden sonra Ali b. Medini'den hiçbir hadis rivayet etmediğini belirtmektedir.[306] Ukaylî de (ö. 322/934) *Kitâbu'd-Duafâ*'sında Kur'an'ın lafız olarak mahluk olduğunu söylediği için Ali b. Medinî'yi zayıf raviler arasında zikretmektedir. Zehebî (ö. 748/1348) bundan dolayı "ne kötü bir şey yapmıştır!" diyerek Ukaylî'yi eleştirmiş ve İbnü'l-Medînî'nin hadislerinin doğru olduğunu söylemiştir.[307] Ayrıca İbn Ebû Hâtim er-Râzî babasının Ali b. Ebî Hâşim'den hadis yazdığını, onu sürekli "sadûk" olarak nitelendirdiğini, ancak Halku'l-Kur'an meselesinde tevakkuf ettiği için hadislerini artık almadığını ve "Artık Ali'nin hadislerini ta'n edin" dediğini bildirmiştir. İbn Hacer tüm bu hususları değerlendirirken, mihnede tevakkuf etmenin cerh sebebi olamayacağını ve böyle bir cerhe maruz kalan ravinin hadisinin alınmasına engel teşkil etmeyeceğini, Buhârî'nin de böyle ravilerden hadis aldığını belirtmiştir.[308]

Daha sonra Buhari'nin de aynı görüşü paylaştığı Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843), Kerâbîsî (ö. 248/862) ve Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Kur'an'ın lafız, yazılış ve yazı malzemeleri olarak mahluk olduğunu, mana itibari ile mahluk olmadığını belirtmiş, yine de Lafziyye mensupları olarak bazı Hadisçilerin hedef tahtasındaki yerlerini almıştır. Nitekim İbn Hacer *Tehzîbu't-Tehzîb*'te Kerâbîsî'nin biyografisine yer verirken, onun Kur'an'ın mahluk olmadığını, lafzının mahluk olduğunu söylediğini belirtmiştir. Hatta Ahmed b. Hanbel, Şafiî'nin öğrencisi Kerâbîsî

[304] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, s. 247; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LXV, s. 35; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Menâkıbu imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1409, s. 522; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl,* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1400/1980, III, s. 21; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, s. 624; Zehebî, *Siyer,* IX, s. 122; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâiretu'l-Meârif, Hind/Haydarabâd 1326, I, s. 273.

[305] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, s. 451; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâiretu'l-Meârif, Haydarabâd 1271/1952, VI, s. 194; Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, V, s. 640; Ebûbekr Muhammed b. İsmâil b. Halfûn, *el-Mu'lim bişuyûhi'l-Buhârî ve'l-Müslim*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Sa'd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs., s. 468.

[306] İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, VII, s. 355.

[307] Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl,* III, s. 138; Zehebî, *Siyer*, I, s. 61.

[308] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, s. 153.

ile yakın dost iken Halku'l-Kur'an meselesi ile araları açılmıştır. Kerâbîsî Ahmed b. Hanbel'in kendisini bu görüşü sebebiyle reddettiğini görünce "Ne yapacağımızı bilmiyoruz! Mahluk değildir diyoruz, biddatçi diyorlar, mahluktur diyoruz yine bidatçi diyorlar" demiştir.[309]

Mihne döneminde Mutezilenin etkin baskısı yüzünden herhangi bir kimse Kur'an'ın Mahluk olmadığını söyleyemiyor, söyleyenler de ya Ahmed b. Nasr el-Huzâi (ö. 231/846) gibi idam ediliyor ya da Ahmed b. Hanbel gibi işkenceye maruz kalıyordu. Mihne sonrasında ise durum tam tersine dönmüş, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenler bu sefer hadisçilerin yoğun tenkitlerine maruz kalıyordu. Hal öyle bir durum aldı ki bir hadis şeyhi hadis okutmak üzere bir şehre gittiğinde, hadisçiler ondan hadis yazmadan önce onun Halku'l-Kur'an hakkındaki görüşlerini öğrenmek için zorlamışlardı. Şeyh, istedikleri cevabı vermeden önce durur, işi savsaklar, öksürür veya cevap vermekte ağırdan alırsa onu eleştirirlerdi. Eleştiriye maruz kalmamak veya oradan kovulmamak için bazen onların istedikleri cevabı vermek zorunda kalırlardı.[310]

Bazı kesimler, Müslim'in *Sahih*'inin Buhârî *Sahîh*'ine tercih edilmesinin sebepleri arasında Halku'l-Kur'an meselesini zikretmiştir. Zehebî, Hakîm'in tercemesinde şöyle bir rivayet nakleder: Ebu'l-Velîd, Hassan b. Muhammed en-Nîsâbûri "Babam bana "hangi kitap üzerine çalışıyorsun" diye sordu, ben de "Buhârî'nin kitabını tahric ediyorum" şeklinde cevap verdim. O "Müslim'in kitabını tahric et, çünkü o daha bereketlidir. Hem Buhari lafza nispet ediyor" der. Halbuki Müslim de Kur'an'ın lafız olarak mahluk olduğunu belirtmiştir.[311]

Ehl-i Hadis'in Mutezile'ye yönelik yazmış oldukları reddiyeler genel olarak makâlat, fırak ile milel ve nihal türü eserlerde yer almaktadır. Bunlarla beraber Ahmed b. Hanbel'in telif etmiş olduğu *er-Redd ale'z-Zenâdıka ve'l Cehmiyye*, Osman ed-Darımî'nin (ö. 280/894) *er-Redd ala'l-Merîsî*, Buhârî'nin *Halku'l-Ef'ali'l-İbâd*'ı gibi

---

[309] İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb,* II, s. 360-361; İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn, *Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-kübrâ,* thk. Seyyid Muhammed Reşîd Rıza, Lecnetu Turâsu'l Arabî, trs., III, s. 129.

[310] İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-redʿale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe,* thk. Ömer b. Mahmud, Dâru'r-Râye, 1991, s. 62.

[311] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Zekeriyyâ Umeyrât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, III, s. 6.

eserler, hadisçilerle kelamcılar arasındaki tartışmalardan kaynaklanarak telif edildiği görülmektedir.[312]

Mihne sürecinden sonra Ehl-i Hadis'in bu tavrı, Mutezile ve dolayısıyla kelamcılarla aralarına tamamen mesafe koyarken aynı zamanda hadisçilerin yoğun olarak hadis eserleri telif etmelerine de imkan sağlamış oldu. Nitekim başta Kütüb-i Sitte eserleri olmak üzere hadis telifatının yoğun olarak bu süreçten sonra yazıldığını görmekteyiz.

Mihneden sonra Ehl-i Hadis mensuplarından bazıları, Ahmed b. Hanbel'i efsaneleştirme konusunda ileri gitmişlerdir. Nitekim toplum ona kutsiyet atfettiği gibi, onun hakkında doğruluk payı olmayan birtakım sözler de söylenmiştir. Özellikle Ahmed b. Hanbel'in menakıbında bu tür rivayetlerle sıkça karşılaşmaktayız. Meymûnî, Ahmed b. Hanbel'den daha güzel namaz kılan ve onun kadar sünnete daha bağlı kalan birini görmediğini söylemiştir. Hasan b. Hüseyin er-Râzî bir bakkalın Ahmed b. Hanbel'den para almaması ancak ondan hadis yazması, Ahmed b. Hanbel'in peygamberlerin makamında görülmesi, Ahmed b. Hanbel'in vefat ettiğinde Yahudi, Hristiyan ve Mecusilerden yirmi bin kişinin Müslüman olması ve yas tuttukları nakledilmiştir. [313] Ebû Hâtim er-Râzî'nin de "Ahmed b. Hanbel'i seven birini gördüğünüzde bilin ki o sâhibu's Sünnettir" dediği nakledilmiştir. [314]

Yukarıda zikrettiğimiz hususlar Ehl-i Hadis ideolojisinin hakim olduğunu göstermektedir. Nitekim bazı Ehl-i Hadis mensupları, mihne sonrasında Kur'an'ın manasının mahluk olmadığını, lafzının ise mahluk olduğunu savunan bazı alimleri de tenkit etmişlerdir. İbn Kuteybe, bu eleştirileri yersiz bulmuş ve bu şekilde ileri giden Ehl-i Hadis mensuplarını *el-İhtilaf fi'l-Lafz* eserinde eleştirmiştir. O, yaşadığı dönemin önemli hadiselerini, mihnet ve zorluklarını ortaya çıkarmış, Halku'l-Kur'an doktrinini savunanlarla, herhangi bir mazeret sebebiyle tevakkuf edenlere gösterilen sert eleştirilere dair önemli yerlere değinmiştir. Özellikle sonradan telif edilen cerh ve

[312] Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 20; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s.143; Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi,* s. 361.

[313] Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-lugāt,* thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs., I, s. 153; İbn Ebî Hatîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, s. 307; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl,* I, s. 468.

[314] İbn Ebî Hatîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, s. 307.

ta'dil kitaplarında yer alan ve nesilden nesile nakledilen asılsız ithamlara da değinmiştir.[315]

İbn Kuteybe söz konusu eserinde, hadisçilerin lafz meselesindeki ihtilaflarına, bu ihtilaflar sebebiyle birbirlerine kin beslemelerine ve birbirlerini tekfir etmelerine değinmiştir. Ayrıca bu hususların, birbirlerine son derece sert davranacak cinsten olmadığını da bizatihi belirtmiştir. Hepsinin bir fikir üzerine birleştiklerini, ancak hadisçilerin Halku'l-Kur'an meselesinin derin manasını anlamadıklarını ve bu sebeple anlaşmazlık içerisine girdiklerini belirtmiştir. Aynı şekilde mihnenin hadisçiler arasındaki birlik ve beraberliği parçaladığını, görüş ayrılıklarına sebep olduğunu, ilimde kıskançları sevindirdiğini, hadisçilerin birbirlerini tekfir ettikleri için düşmanların onların hallerine güldüğünü belirtmiştir. Mihne sonrasında kendilerini ilme adayan gençler, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenlerden hadis alınmayacağı, onlardan uzak durulması gerektiği bilinciyle yetiştirilmiş ve bu bilinç günümüze kadar gelmiştir. [316] Dolayısıyla İbn Kuteybe, Halku'l-Kur'ân meselesinin Müslümanları boş yere birbirine düşürdüğüne ve önemi haiz olmayan bir mesele olduğuna işaret etmektedir. Mihne sürecinde Mutezililerin bu süreçten sonra da Ehl-i Hadis mensuplarının aşırı gittiğini ve bunun da ihtilaflara sebep olduğuna da dikkat çekmiştir.

Yukarıda zikredilen bütün bu hususların yanı sıra gerek Mutezili alimlerin gerekse de hadisçilerin mihneden önce telif etmiş oldukları eserlerden çok azının günümüze ulaşmış olması, akıllarda bazı soru işaretleri bırakmaktadır. Mihne sürecinde Mutezile, yazılan hadis eserlerini yok etmiş olabilir mi? Aynı şekilde Mihneden sonra etkin hale gelen Ehl-i Hadis, Mutezili alimler tarafından yazılıp da günümüze ulaşmayan birçok eseri yakmış olabilir mi? Bu soruların cevapları henüz yeterince verilmemiş olsa da, bugün elimizdeki meşhur hadis eserlerinin çoğunluğunun mihneden kısa bir süre sonra yazıldıkları bir gerçektir. Bu konunun ayrı bir çalışmada ele alınması, bu soruların cevaplarının araştırılması ilim dünyasına katkı sunacaktır. Dolayısıyla hem toplum hem de toplumun desteklemiş olduğu Ehl-i Hadis

[315] Ebû Gudde, *Mes'eletu Halki'l-Kur'ân*, s. 25-26.
[316] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf*, s. 20-21.

alimleri ve halk mihneden sonra rahata kavuşmuş ve hadis rivayetlerine ağırlık vermişlerdir.

1.2.1.4.2. Mihne Süreci ve Sonrasında Ehl-i Rey'in Durumu

Mutezili alimler genel itibarıyla itikadda Mutezile ameli konularda da Ehl-i Rey/Hanefi ekolüne mensup oldukları için Ehl-i Rey ve dolayısıyla Hanefiler de mihnenin suçluları arasında sayılmış ve mutezileye gösterilen tavır onlara da gösterilmiştir. Halbuki mihnenin mağdurları arasında Ehl-i Rey'e mensup alimler de bulunmaktaydı. Ebû Hanife'nin iki önemli talebesinden biri olan Ebû Yûsuf, Halku'l-Kur'an görüşüne karşı çıkmış, talebesi Bişr el-Merîsî'yi kelamla uğraştığı ve Kur'an'ın mahluk olduğuna inandığı için azarladığı nakledilmektedir.[317] Ayrıca Ebû Yûsuf'un "Ebû Hanîfe ile altı ay Halku'l-Kur'an konusunda tartıştık ve sonunda Kur'an mahluktur diyenin kafir olduğu sonucuna vardık" dediği nakledilmiştir.[318]

Ebû Yûsuf dışında Ehl-i Rey'e mensup başka alimler de Kur'an'ın mahluk olmadığını iddia etmiş ve mihnede baskıya maruz kalmışlardır. Özellikle Me'mûn'un vekiline gönderdiği ikinci mektupta sorguya çekmelerini istediği alimler arasında Bişr b. Velîd el-Kindî (ö. 238/853), Ebû Hasan ez-Ziyâdî (ö. 242/856), Hasan b. Hammâd es-Seccâde, Fadl b. Ganîm ve Nuaym b. Hammâd (ö. 228/842) gibi Ehl-i Rey'e mensup alimler bulunmaktadır.[319]

Hanefi fakihlerinden Ebû Yâkûb el-Büveytî (ö. 231/846), Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemediği için hapse atılmıştır.[320] Bunlar arasında Seccâde, sorguda Kur'an'ın mahluk olduğunu söylememiş ve Ahmed b. Hanbel, mihneden sonra kendisi ile Ehli- Rey arasına mesafe koyduğu halde onun Sahibü's-Sünne olduğunu ve ondan Hadisçilere hayırdan başka bir şeyin ulaşmadığını söylemiştir.[321] Aynı şekilde Bişr b.

---

[317] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.348.

[318] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, s. 383; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-ʿUlüv li'l-ʿaliyyi'l-gaffâr fî sahîhi'l-ahbâri ve sakîmihâ,* thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdulmaksûd, Mektebetu Edvâu's-Selef, Riyad 1416/1995, s. 152; Muhammed Enverşâh b. Muazzamşâh el-Keşmirî el-Hindî, *İkfâru'l-Mülhidîn fî Darûriyâdu'd-Dîn*, Meclisü'l-İlmî, Pakistan, 1424/2004, s. 39.

[319] Taberi, *Tarih*, VIII, 637; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, V, s.576; Ümit, Mehmet, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 9, Sayı 17, Ocak 2010, s. 101-130.

[320] İbnü'l Esîr *el-Kâmîl,* VI, s. 103.

[321] Ebû Sehl Muhammed b. Abdirrahman el-Meğrâvî, *Mevsüatü'l-mevâkifu's-selef fi'l akîde ve'l-menhec ve't-terbiye*, Mektebetü'l-İslamiyye, Kahire trs., IV, s. 142; Muhammed b. Ali b. Adem b. Musa, *Meşâriku'l-envâru'l-vehhâce ve metâliu'l-esrâru'l-behhace fî şerhi's-süneni İbn Mâce,* Darü'l Muğnî, Riyad 2006, II, s. 181; Zehebî, *Târihu'l-İslam,* XVIII, s. 218.

Velid el-Kindî'nin Mutasım devrinde ev hapsine maruz kaldığı, Mütevekkil tarafından serbest bırakıldığı, ömrünün sonlarında ise Kur'an'ın mahluk olduğu konusunda tereddüde girince hadisçiler tarafından dışlandığı nakledilmektedir.[322]

Bütün bu hususlarla beraber Ehl-i Rey ve diğer adıyla Hanefi ekolü, mihnenin sonucunda Ehl-i Hadis'in tavrından olumsuz yönde etkilenmiştir. Nitekim Halku'l-Kur'an'ı açıkça reddetmeyenler, Lafzıyye[323] ve Vâkıfiyye görüşünü benimseyenler ve Ehl-i Rey'e mensup alimler cerh edilmeye başlandı.[324] Böylece onlar hem alimlerin, hem siyasetin hem de toplumun gözünden düşürülmeye çalışılmıştır. Mihne sonrası yaşanan bu durum, bilhassa Hanefi mezhebinin Irak'ta uzun bir süre etkinliğinin kırılmasına ve sayılarının azalmasına sebep olmuştur.[325] Bunun ucunun bilhassa Hanefilere dayanmasının altında Mutezili alimlerin fer'i meselelerde Hanefi mezhebine göre gitmeleri yatmaktadır. İkisini birleştiren en önemli unsur ise akıl olmuştur. Nitekim Mutezililer itikâdî yönde akla önem verirken, Ehl-i Rey fer'i konularda nakille beraber aklı da ele almış ve Ehl-i Hadisin hedef noktasına konulmuştur.

Irak ve Hicaz ekollerinin her biri fıkhî alanda reye başvurmuştur. Ancak rey ile hüküm verilmesinin alanları ve usulleri, yaşadıkları kültürel ve ilmî çevreden dolayı farlılık göstermiştir. Irak'ta felsefi hareketlerin ve tercüme edilen kitapların buradaki fıkıh anlayışına tesir etmesi ve Ebu Hanife'nin Kelam ilmi ile uğraşması gibi sebeplerden dolayı Ehl-i Irak/Ashabı-ı Rey, fıkıhta rey kullanımını daha çok akli ta'lîl, kıyas ve faraziyeye dayandırmıştır. Ehl-i Hicaz'ın yani Ashab-ı Hadis'in reye başvurması ise yabancı kültürlerden uzak ve İslami örfün hâkim olduğu bir bölge olması hasebiyle, fer'i meselelerde kıyastan uzak durduklarından daha çok maslahat, örf ve genel uygulama/teamül gibi usuli ilkeleri ön planda tutmuştur.[326]

Kütüb-i Sitte müelliflerinden biri olan Nesâî, *Mecmuâtu Resâil fi Ulûmi'l-Hadis* adlı eserinde Ebû Hanife ile ilgili olarak "Ebû Hanîfe hadis bilgisi kuvvetli olmayan,

---

[322] Cengiz Kallek, "Kindî, Bişr b. Velîd" *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, s. 39.
[323] Kur'an lafızlarının ve bunları okumanın mahlûk olduğunu kabul edenlere verilen ad. Yusuf Şevki Yavuz, "Lafzıyye", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, s. 48.
[324] Ebû Gudde, *Mes'eletu Halku'l Kur'ân*, s. 20.
[325] Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî*, Mektebetu'l-İslâmi, Dımaşk 1402/1982, s. 428; Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", s. 125.
[326] Abdulmecit Mahmûd Abdulmecit, *el-İtticahâtu'l-fikhiyye inde ashabi'l-hadîs*, Mektebetu Hancî, Kahire 1399/1979, s. 60-61; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 70.

hadis rivayetinde çokça hata yapan birisidir" şeklinde bir değerlendirme yaparak onun öğrencileri ile ilgili *ed-Duafâ min Eshabihi / Ebu Hanife'nin Hadis Rivayetinde Zayıf Olan Ashabı* şeklinde bir başlık açmıştır. Genelde Ebû Hanîfe'ye özelde de Ehl-i Rey'e duyulan kin öyle artmıştır ki Ebû Hâlid Yezîd b. Hârûn es-Sülemî (ö. 206/822) Ebû Hanîfe ve ashabını Hristiyanlara en çok benzeyen topluluk olarak değerlendirmiştir. Abdullah b. İdrîs onu "sapmış ve saptırmış" olarak Ebû Yûsuf'u da "fasıklardan bir fasık" olarak nitelemiştir. Yine Ahmed b. Hanbel ve Buhârî onu Mürcii olarak nitelemiştir. Bunun vardığı boyut Ahmed b. Hanbel'e "Ehl-i Rey'den hadis rivayet edilmez" dedirtecek boyuta varmıştır.[327]

Ahmed b. Hanbel Ebû Hanîfe ile aynı mecliste bulunmayı bile cerh sebebi olarak saymıştır. Ahmed b. Hanbel'in Ebû Hanîfe'ye duyduğu kinin arkasındaki en önemli sebep, muhtemelen onun Ehl-i Rey'e mensup olmasıdır. III. asırda Ehl-i Hadis tarafından yazılan fıkıh eserlerinde fıkhi konular anlatılırken "Ehl-i Rey şöyle dedi, Ehl-i Rey bu konuda farklı görüşlere sahiptir." şeklinde tabirler kullanılmış ve bu görüşler çürütülmeye çalışılmıştır.[328] Hatta Ehl-i Rey'e mensup bazı raviler, sika olduğu halde sebepsiz yere cerhedilmişlerdir. Ahmed b. Hanbel'e, Esed b. Amr sorulduğunda "Sadûktur ancak Ehl-i Rey'den olup onlardan rivayet etmeye gerek yoktur." diye cevap vermiştir.[329]

Ehl-i Hadis mensupları Ehl-i Rey mensuplarını bu şekilde tenkit ettiği gibi rey kullandıkları için diğer Ehl-i Hadis mensuplarını da eleştirmekten geri durmamışlardır. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in rey kullandıkları için İmam Şafiî'nin *er-Risale*'si ile Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Garîbu'l-Hadis*'ini tenkit ettiği ve Malik'in *Muvatta*'ından kendisinin görüşlerinin çıkartılması gerektiği yönündeki söylemleri, Ehl-i Rey'e

---

[327] Ramazan Özmen, *Hanbelî Usulcülerin Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, s. 260; Uğur Erman, "Ehl-i Hadîs ve Mu'tezile Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal ve Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicri III. Asır)" , *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, 2017, s. 997-998.

[328] Ayrıntılı bilgi için bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Kurretu'l-ayneyn bi Ref'i'l-Yedeyn fi's-Salât*, Thk. Ahmed Şerif, Dâru'l-Erkâm, Kuveyt 1404/1983, s. 54; Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *et-Tuhûr*, thk. Hasan Mahmud Selman, Mektebetu's-Sahabe, Cidde 1415/1994, s. 249; Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *el-Emvâl*, thk. Halil Muhammed Hurras, Daru'l-Fikr, Beyrut trs. s. 535.

[329] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, s.338; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Duʿafâʾü'l-kebîr,* thk. Abdulmut'i Emîn Kal'ecî, Dâru'l-Mektebetu'l-İlmiyye Beyrut 1404/1984, I, s. 23; Ebû Ahmed Abdullāh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duʿafâʾi'r-ricâl,* thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Ma'ved, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, II, s. 83.

duyulan muhalefetin göstergeleridir. Hatta tasnif edilen kitaplarda reye girdiği için bâb başlıklarının kullanılmasını bile eleştirmiştir.[330] Nitekim Ahmed b. Hanbel ve destekçilerinin, Mihne sürecinden önce Ehl-i Rey'e bu denli karşı durdukları görülmemiştir. Ancak söz konusu süreçten sonra onlara duyulan karşıtlık artmaya başlamıştır. Bu sebeple Mihnenin Ehl-i Rey'e olan yaklaşımı olumsuz yönde etkilemiştir diyebiliriz.

Nitekim bu dönemde Ehl-i Rey tarafından telif edilen hadis eserleri de bu olumsuzluklardan payını almıştır. Mihne sürecinden bugüne değin, neredeyse dünyanın her yerinde ilk hadis koleksiyonlarından bahsedildiğinde Malik'in *Muvatta*'ı, Ma'mer'in *el-Câmi*'i, Rebî'nin *Müsned*'i ilk sıralarda yer alır. Ancak onların çağdaşı ve Ebû Hanîfe'nin iki önemli öğrencisi olan Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Âsar*'ı ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Âsâr*'ı çok az yerde zikredilmektedir.[331] Kaldı ki bu eserler, hadis toplamak üzere telif edilmişlerdir. Bu hususun Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey ayrışmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

1.2.2. Hadis Edebiyatı ve Kültür İlişkisi

Hadis edebiyatı ile kültür arasındaki ilişkiyi öğrenebilmek için öncelikle kültürün ne olduğu üzerinde durmak gerekecektir. Hadis edebiyatının oluşumunda etkili olan disiplinlerden biri olan kültürün farklı tanımları yapılmıştır. İbn Manzûr (ö. 711/1311) *Lisânu'l-Arab*'da **ثقف** "Sekife" faslında bu kavramı açıklamıştır.[332] Bazılarına göre kültür, bir topluluğun yaşama tarzı iken kimi içinse atalarından gelen maddi manevi değerler bütünüdür. Yine bazıları için insanın tabiatı ve kendini idare etme yolu ile meydana getirdiği eserdir. Umumi olarak inançlar, değer hükümleri, örf ve adetler, zevkler, kısaca insan tarafından yapılmış ve oluşturulmuş herşey olarak değerlendirenler de vardır.[333]

Kökü, tarım ile alakalı olarak toprağın işlenmesi anlamındaki "cultivation" kavramına dayanan culture/kültür, ekim ve dikim manasına gelmekteydi. Bu kavram daha sonra sosyal, zihinsel ve sanatsal bir içerik kazanmıştır.[334] Kültür kavramına 160'tan fazla anlam verildiği kaydedilmiştir. Bunlar arasında en çok bilineni ise

[330] Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 142.
[331] Kırbaşoğlu, *Sünneti Çağa Taşımak*, s. 101.
[332] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, s. 19
[333] Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 40.
[334] Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, s. 39-40.

sosyolojik tanımlamadır. Söz konusu sosyolojik tanıma göre kültür, bir toplumun üyeleri veya bir toplum içindeki grupların, hayat biçimlerini, giyim tarzlarını, geleneklerini, dini törenlerini ve çalışma biçimlerini içerir. Bu açıdan bakıldığında bazıları kültürü insanın sorunu şeklinde ele alarak psikolojik ve bireysel boyutu öncelerken, bazıları da kültürü toplumun bir sorunu sayarak toplumsal boyutu takdim etmiştir.[335]

Çalışmamızda öncelikle kültürün toplumsal boyutunu ele alarak sözlü kültürden yazılı kültüre olan geçişi, ortak islam kültürünün oluşumundaki etkenleri ve hadis edebiyatına olan yansımalarını ele alacağız. Akabinde yabancı kültürlerin hadis edebiyatına etkilerine değinmeye çalışacağız.

1.2.2.1. Sözlü Rivayet Kültüründen Yazılı Rivayet Kültürüne Geçiş

Arap dünyasında İslamiyetten önceki dönemlerde olduğu gibi sonrasında da ortak islam kültürünün bir kolu olan sözlü kültür geleneği, bir diğer adıyla ezber (hıfz) kültürü, ilk asırda konumunu büyük ölçüde koruyabilmiştir. Nitekim ilk asırda bilgi ve rivayetlerin aktarılmasındaki en önemli araç ezber olmuştur. Ezber yeteneği sözlü kültürde çok önemli bir yere sahiptir. Özellikle dönemin Arap ve diğer toplumları, yazılı kaynaklara ulaşma konusunda sınırlı imkanlara sahip oldukları için, bilginin korunması ve muhafazası konusunda hafızaya büyük önem vermişlerdir.[336]

Sözlü kültürde hafıza bugünkü yazı gibi bilgiyi depolama aracı olarak benimsenirdi. Özellikle Arap toplumu, önemli gün ve yıllarını, toplumsal olaylarını, yapmış oldukları savaşlarını ve her türlü faaliyetlerini en ince ayrıntısına kadar ezberleyip aktarırlardı.[337] Hatta Araplarda yazıya güvenmek ve herhangi bir bilgiyi yazı ile saklamaya çalışmak, anlama eksikliği ve hafıza zayıflığını itiraf etmek sayılırdı. Bu sebeple ezberledikleri bir şeyi yazdıklarında onu gizli tutarlardı.[338] Hafızaya duyulan güven o dereceye varmış ki bir bedevi "kalbindeki bir harf, tomarındaki on harften daha iyidir" demiştir. Aynı şekilde "ilim sadırlarda olandır,

---

[335] Malik b. Nebi, *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*, s. 34; Erdinç Ahatlı, *Kültürümüzde Hadis*, IFAV Yayınları, İstanbul 2020, s. 17; Çelik, Celaleddin, "Gökalp'in Bir Değişim Dinamiği Olarak Kültür-Medeniyet Teorisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitütüsü Dergisi*, Sayı 21, 2006, s. 46.

[336] Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Metis Yayınları, İstanbul 2018, s. 75. Benzer bilgiler için ayrıca bkz. Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2021, s. 1-20.

[337] Özdemir, Ahmet, "Sözlü ve Yazılı Kültür Arasında Hadis Rivayeti", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* Cilt 14, Sayı 77, Nisan 2021, s. 1342.

[338] Karataş, *Hadis Rivayet Tar*ihi, s. 62-63

satırlarda olan değil" şeklindeki Arap darb-ı meselleri de konunun önemini ortaya koymaktadır. [339]

Görüldüğü üzere Arap toplumunda hicri I. asrın sonuna kadar sözlü kültür geleneği hakim olmuş, yazının yerine hafızaya önem verilmiştir. Bu kültür, sahabe ve tabiîn döneminde de kendini göstermiş, ilimlerin öğrenilmesi ve öğretilmesinde ezber (hıfz) önemli bir yöntem olarak görülmüştür. Ümmi bir toplum olan Araplar, çok kuvvetli bir ezber gücüne sahipti. Özellikle ilk asırda Araplardan bazı kimselerin çok uzun şiirleri bir duyuşta ezberledikleri nakledilmektedir.[340]

Genel görüşe göre sözlü gelenek, en az bir asır sürmüştür. Hadisler bir asır boyunca sistematik anlamda yazıya geçirilmemiş ve sözlü olarak rivayet edilmiştir. İlk asırda bazı alimlerin hadisleri yazmalarının sebebini İmam Malik şöyle açıklamaktadır: "İnsanlar o dönemlerde hadisleri yazmaz, ezberlerlerdi. Aralarında hadis yazanlar ise ezberlemek için yazar, ezberledikten sonra da imha ederlerdi."[341] İlk asırda yaşayan hadisçilerin çoğunluğu hadisleri, ezberlemelerine yardımcı olması için yazar ve yazdıklarını okurlardı. Sağlam bir şekilde ezberledikten sonra da hadisin kitapta yer aldığını bilmeleri, onları gevşekliğe sevkedecek korkusuyla yazdıklarını imha ederlerdi.[342]

Hadislerin yazılmasının hükmü konusunda sahabe ve tabiûn dönemlerinde farklı görüşler ortaya atılmıştır. Nitekim sahabi ve tabiîn arasında hadis yazımını hoş görenler olduğu gibi bunun caiz olmadığını savunanlar da olmuştur.[343] Burada hadis yazım yasağı ve izni ile ilgili rivayetlere yer verilirken daha çok konu ile alakalı olarak bu rivayetlerin sosyo-kültürel sebep ve sonuçlarına değinilmeye çalışılacaktır. Nitekim hadis yazım yasağının sebepleri arasında ehil olmayanların eline geçmesi, yazı

---

[339] Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1423/2002, I, s. 216.

[340] Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi*, s. 60

[341] İbn Abdülberr, *Câmiul-beyân*, I, s. 274.

[342] Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm*, thk. Ed-Dânî b. Münîr, Mektebetu'l Asriyye, Beyrût 1426/2005, s. 58.

[343] Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Ebû Hureyre (ö. 58/678), İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94), Şâbî (ö. 104/722), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) gibi sahabi ve tabiin hadisçiler, hadis yazımını kerih görmüşlerdir. Hz Ömer, Hz Ali, oğlu Hasan, İbn Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), Said b. Cübeyr (ö. 94/713) gibi sahabe ve tabiin alimlerinin de hadis yazımını meşru gördükleri ve hadis yazdıkları nakledilmektedir. Hatîb, *Takyîdü'l-İlm*, s.30-116, İbn Abdülberr, el-*Câmiu'l-Beyân*, I, s.268-335.

malzemelerinin eksik oluşu, Kur'an'ın bırakılıp sünnete yönelinmesi gibi hususlar bulunsa da Kur'an'la karışmasını önleme isteği, ilk sırada yer alır. Hattâbî (ö. 388/998), Hz. Peygamber'in hadis yazımını yasaklarken gözettiği en önemli amacın, Kur'an ile beraber aynı kağıt üzerine hiç bir şeyin yazılmaması olduğunu belirtmektedir. Zira satır aralarına veya kenarlara yazılmış kelime ve cümleler, insana Kur'an'danmış gibi bir hüküm verdirebilirdi.[344] Unutulmamalıdır ki bu emir, Kur'an'ın vahyi döneminde ve bizzat metnin tamamlandığı sırada verilmiştir. Aksi halde hadislerin yazılmasını men eden hiçbir sahih sebep bulunmuş değildir. Hz. Peygamber bizzat çok sayıda mektup göndermiş olup bunların çoğunluğu itikad ve ibadet konularını içeren uzun mektuplardı.[345]

Nitekim o dönemin Müslümanlarına bakıldığında çoğunluğunun okuma yazma bilmeyen bir toplum yapısı olduğunu görürüz. Okuma yazma bilmeyen bir toplum ya da okuma yazma bilip de ayet ile hadislerin farkını gözetebilecek bir anlayışa henüz sahip olmayan bir toplum, dolayısıyla aynı kağıda yazılmış iki farklı şeyi birbirine karıştırabilirdi. Bu da Kur'an ayetleri ile hadislerin bir arada toplanmasına sebep olacak, dolayısıyla aradaki fark gözetilemeyecekti.

Hadislerin yazılmasının yasaklanması konusunda, Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/693-94) rivayet edilen meşhur "Benden (Kur'an dışında bir şey) yazmayın. Kim, Kur'an'dan başka bir şey yazmış ise, onu imha etsin..."[346] hadisi, yazım yasağı için referans alınmış en önemli hadistir. Ebû Saîd dışında Ebû Hureyre ve Zeyd b. Sâbit'ten de benzer hadisler nakledilmiş olsa da, Ebu Saîd el-Hudrî hadisinden başka, hadislerin yazılmasını yasaklayan herhangi sahih bir hadisin olmadığı tespit edilmiştir. Hatta Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayet ettiği hadis bile, Buhârî gibi muhaddisler tarafından tenkid edilmiştir.[347]

Müslim *Sahîh*'inde "Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâîk" bölümünde Ebû Saîd'ten rivayet ettiği hadislerin durumuna yer vermiştir. O bu rivayetlerle hadis kitabetinin

[344] Hattâbî, *Mealimü's-Sünen*, IV, s. 184
[345] M. M. el-A'zâmi, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, Çev. Hulusi Yavuz, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 23
[346] Müslim, "Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâîk", 17.
[347] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, s. 239; A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 25.

durumuna işaret etmiştir.[348] Bu da sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş meselesinin hadis eserlerine yansıdığını göstermektedir.

Özellikle sahabe ve tabiîn'in yaşadığı Hicrî I. asırda, hadislerin şifahi olarak rivayet edildiği görülmektedir. Ancak bu, o dönemde hadislerin hiç yazılmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim bazı sahabiler hadis yazımına karşı çıkmışlardır. Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in hadis tedvinini başlatmaları konusunda kararsız kaldıkları, daha sonra Kur'an'la karışmasını önlemek için bu fikirlerinden döndükleri nakledilmektedir. İki halife ve Ebû Saîd el-Hudrî dışında hadislerin yazımına karşı çıkan başka sahabiler de vardır. Mesela Muâviye, yanına gelen Zeyd b. Sâbit'e bir soru soru sorup başka bir adama onun söyleyeceklerini yazmasını emredince Zeyd, "Rasûlullah bize hadisleri yazmamızı yasaklardı" diyerek yazılanları imha etti.[349]

Aynı şekilde isnadı zayıf olan başka bir rivayette ise Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin oğlu Ebû Bürde'nin şöyle dediği nakledilmiştir: "Babamdan –dinlediklerimizle- birçok kitap yazdım, babam onları imha etti ve 'Biz nasıl aldıysak sen de bizden öyle al' dedi. Öte taraftan kaynaklarda Ebû Hureyre'nin kendisinden hadis yazmak isteyenlere, "Biz nasıl rivayet ettiysek siz de öylece rivayet ediniz" dediği kaydedilmiştir.[350]

Hadis yazımını hoş görmeyen sahabilerden birisi de İbn Abbâs olmuştur. Nitekim bir adam İbn Abbâs'a sorularını yazarak gönderdiğinde İbn Abbâs'ın soruyu getiren elçiye "git ve ona de ki bizler sahifelere Kur'an ve mektuplar dışında hiçbirşey yazmayız" diyerek isteğini reddetmiştir. Yine Saîd b. Cübeyr, İbn Abbâs'ın ilmi yazmayı yasakladığını ve "sizden öncekileri saptıran şey kitaplardı" dediğini nakletmiştir.[351] Tabiîn döneminde de hadis yazımına karşı çıkan hadisçiler olmuştur. Dehhak b. Müzâhim'in (ö. 105/723) "Hadis yazmak için Mushaf fasikülü gibi fasiküller edinmeyin" dediği nakledilmektedir.[352]

---

[348] Söz konusu bâb başlığı altında rivayet edilen hadislerden biri de Ebû Saîd el-Hudrî'den şöyle aktarılmıştır: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Benden bir şey yazmayın. Her kim benden Kur'ân'dan başka bir şey yazarsa, onu hemen yok etsin. Benden hadîs rivâyet edebilirsiniz bir sakıncası yok. Ama her kîm benim adıma kasıtlı olarak yalan söylerse, cehennemdeki yerine hazır olsun." Müslim, "Zühd ve'r-Rekâik", 17.

[349] Hatîb, *Takyîdu'l-ilm,* s. 35.

[350] Hatîb, *Takyidu'l-ilm,* s. 41.

[351] Hatîb, *Takyîdu'l-ilm,* s. 44.

[352] Hatîb, *Takyîdu'l-ilm,* s. 48; İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr,* thk. Muhammed Avvâme, IX, 18, (h.n.: 26832.)

Hicrî ilk asırda hadis yazımının yasaklanmasının yanı sıra bazı sahabi ve tabiînin gizli bir şekilde yazılan sahifeleri imha ettikleri de nakledilmektedir. Bir rivayette Abdullah b. Mes'ud yanına Şam'dan getirdiği bir kitap ile gelen bir adamın bu kitabını inceledikten sonra "Sizden öncekiler başka kitaplara tabi olup kendi kitaplarını terkettikleri için helak oldular" diyerek bir kap su içinde yazıları silerek imha etmiştir.[353] Hadis yazdıkları kitap ve sahifeleri yaktıktan sonra pişman olanlar da olmuştur. Nitekim bir rivayette Urve b. Zübeyr'in (ö. 94/713) şöyle dediği nakledilmiştir: "Hadis yazmış ve sonra yazdığımı imha etmiştim, bir müddet sonra o kadar pişman oldum ki keşke malımı ve çocuğumu feda etseydim de onu imha etmeseydim dedim".[354]

Hadis yazımını yasaklayan sahabe, tabiîn ve sonraki hadis alimlerinin yanı sıra meşru görenler de olmuştur. Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber'in (sas) "Ebû Şâh için yazın" demesi[355] Rasûlullah'ın sözlerini yazması için Abdullah b. Amr'a izin vermesi,[356] Hz. Ali'nin bazı yazılı hadisleri kılıç kınında saklaması, hadis yazımına verilen ruhsatlara örnektir. Aynı şekilde "ilmi kayıt altına alınız (yazın)" şeklinde zayıf hadisler de nakledilmiştir. Mesela Enes b. Mâlik'e dayandırılan "ilmi kayıt altına alınız" rivayeti örnek gösterilebilir.[357] Ayrıca hadis yazımını meşru gören alimler, bu görüşlerine delil olarak bazı ayetleri göstermişlerdir.[358]

Yazmayı meşru görenlerden biri olan Ebû Kılâbe (ö. 104/722), "Yazmak, bize unutmaktan daha sevimlidir." diyerek[359] yazıya duyulan güven bazı kesimlerce o

---

[353] Hatîb, *Takyidu'l-İlm*, s. 40-41.
[354] Hatîb, *Takyidu'l-İlm*, s. 60.
[355] Buhârî, "Lukâta", 7; Müslim, "Hac", 447; Ebû Dâvûd, "İlim", 4.
[356] Hatîb, *Takyidu'l-İlm*, s. 75.
[357] Darımî, "Mukaddime", 43; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, V, s. 313, (h.n.: 26427); İbn Abdülberr, *Câmiu'l-Beyân*, I, s. 306; Hatîb, *Takyidu'l-İlm*, s. 70.
[358] Hadis kitabetini meşru görenlerin dayanmış oldukları söz konusu ayetlerden bazıları şunlardır; **نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَۙ** "*Nûn. Kaleme ve (yazanların) onunla yazdıklarına andolsun"* (Kalem, 68/1) **اَلَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِۙ** "O, *kalemle (okumayı ve yazmayı) öğretti"* (Alak, 96/4). **يٰٓاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوٓا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُۜ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِۜ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ اَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّٰهُ فَلْيَكْتُبْۚ وَلْيُمْلِلِ الَّذِى عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔاۜ فَاِنْ كَانَ الَّذِى عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا اَوْ ضَعِيفًا اَوْ لَا يَسْتَطِيعُ اَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِۜ** *"Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın. Aranızdan bir kâtip bunu adaletle yazsın. Kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın. Artık o yazsın, borçlu da yazdırsın; rabbi olan Allah'tan korksun ve borçtan hiçbir şeyi eksik bırakmasın. Eğer borçlu akılca zayıf veya eksik yahut kendisi yazdıramaz durumda olursa velisi adaletle yazdırsın."* (Bakara, 2/282). **قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍۖ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى** "*Mûsâ, "Onlar hakkındaki bilgi rabbimin katındaki bir kitaptadır; rabbim ne yanılır ne unutur" dedi."* (Tâhâ, 20/52). **فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** "*Eğer gerçekten doğru sözlü iseniz belgenizi (kitabınızı) getirin*." (Saffat, 37/157)
[359] Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî, *Şerhu 'İlelu't-Tirmizî,* thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün 1407/1987, s. 346.

kadar artmıştır ki Muaviye b. Kurre (ö. 113/731) gibi bazı hadisçilerin ilmi (hadisleri) yazmayanı alim saymadıkları da rivayet edilmiştir.[360] Bir başka rivayete göre Harre savaşında kitapları yanan Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), "Keşke ailem ve malım benden alınmış olsaydı da, kitaplarım yanımda olsaydı." demiştir.[361] Sözlü kültürde hafıza araç iken yazılı kültürde araç kalem olmuştur. Hatta ilmin hatadan hâli olabilmesi için yazılması gerektiğini düşünen Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn'in "İlmi yazmayan her bir kimsenin, hata etmesinden emin olunmaz."[362] dedikleri rivayet edilmektedir.

Hadis yazımını hem meşru görenler hem de görmeyenlere göre sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş, hadis tedvin ve tasnifinde önemli bir dönüm noktasıdır. Hicrî I. asırda dönemin o günkü şartlarında yazı, tek başına hafıza kadar güvenli bir araç olarak kabul edilmemiştir. Buna rağmen hadisler tedvin ve tasnif edilmiş ve hafıza özelliği bunun önüne geçememiştir. Sözlü rivayetten yazılı rivayete geçişin hadis dünyasında bıraktığı kimilerine göre olumlu kimilerine göre de olumsuz etkilerden biri de çok hadis ezberleyen alimlerin sayısındaki düşüştür. İlk dönemde hadislerin ezberi, yazımından daha değerliydi. Bununla ilgili hem Hz. Peygamber'den hem de sahabe ve tabiin neslinden rivayet edilen hadisler vardır. Sonraki dönemlerde okuma ve yazmanın yaygınlaşması, eğitimin kurumsallaşması gibi bazı değişimler sözlü gelenekten yazılı geleneğe geçişe yardımcı oldu. Başlangıçta yazı, sözlü kültüre yardımcı olan bir olgu iken akabinde sözlü kültür, yazıya yardımcı olur hale geldi.[363]

Özellikle II. asrın başlarına doğru ezberin (hıfz) eski önemini kaybettiği, eğitim ve öğretim alanında yazma (kitabet) ve okuma (kıraat) metoduna ağırlık verildiği ve böylece sözlü kültürden yazılı kültüre doğru bir geçişin yaşandığı görülmektedir. İlk dönemlerde Araplar arasında şiiri veya herhangi bir sözü yazmak, neredeyse ayıplanacak bir durumdu. Herhangi bir bilgiyi yazarak muhafaza etmek isteyenler, "Hafızasına güvenemediği için yazıyor" denilerek kınanır ve kendilerine itibar edilmezdi. Ancak ezberin yerini yazıya bırakması, söz konusu durumu tam tersine çevirdi. Özellikle Hatîb el-Bağdadi'nin kaleme aldığı *Takyîdu'l-İlm* eserinde, hem sahabe hem tabiîn hem de sonrakilerden nakledilen yazının hoş görülmediği ile ilgili

---

[360] Dârımî, "Mukaddime", 44; İbn Abdülberr, *Câmiu'l-Beyân*, I, s. 321.
[361] Hatîb, *Takyîdü'l-ilm*, s. 60; İbn Abdülberr, *Câmiu'l-beyân.*, I, s. 326.
[362] İbn Abdülberr, *Câmiu'l-beyân*, I, s. 330; Şulul, Kasım, "Hadîsin İlk Yazılı Kaynakları veya Takyîdü'l-İlm Meselesi", *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, Cilt 1, Sayı 1, 2015, s. 185-200.
[363] Şentürk, *Toplumsal Hafıza*, s. 92; Ayrıca bkz. Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı; Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*, Vadi Yayınları, İstanbul trs., s. 1-536.

rivayetlere bakıldığında bile, yazım işinin yukarıda bahsedildiği gibi ayıp bir şey olduğu düşüncesinin yattığı görülür. Bu rivayetlere bakıldığında o dönemde hadisleri yazanlara küçük düşürücü muamelede bulunulduğu anlaşılmaktadır. Yazım işinin hoş görülmediği bu dönemde, hadis yazımının hafızayı güçlendirmek için yapıldığı anlaşılmaktadır. Böyle bir kültürden tamamen yazı kültürüne geçiş, tasnif döneminde, yani Hicri II. asrın başlarından itibaren olmuştur. Tasnifin altın çağı olan III. asra gelindiğinde ise kitap yazmayan alim neredeyse ayıplanır hale gelmiştir. Kitap yazmak adeta bir vecibe haline getirilmiştir. Birbirine çok yakın olan böyle bir zaman diliminde, ezber kültüründen yazı kültürüne doğru hızlı bir değişimin olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle bu dönemde Tahammülü'l-İlm konusunda hadislerin kitabeti ve şeyhe kıraat edilmesi, daha sonra da yazılı bir kitaptan arz edilmesi usulü gelişmiş ve hadis yazımı, ilmin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.[364]

Hadis tarihinde kitabet dönemini ele alanlar, hadis yazımını meşru görenler ile meşru görmeyenler arasında bir ihtilafın olduğuna işaret etmektedirler. Bu savunmacı yaklaşım ile her bir tarafın muhalif tarafa karşı olduğu şeklinde bir izlenim hakimdir. Halbuki Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Abdullah b. Abbas ve Ebû Hureyre gibi bazı sahabilerin isimleri, hem hadis yazımını meşru görmeyenler arasında hem de meşru görenler arasında zikredilmektedir. Bir rivayete göre Hz. Ebûbekir'in beş yüz hadis toplamış olması bile Hz. Peygamber'in hadis yazımını yasaklamadığına dair bir delildir. Eğer daha önce Hz. Peygamber böyle bir yasak koymuş olsaydı, Hz. Ebubekir dini bir emir olan hadis yazım yasağını çiğneyerek bu hadisleri yazmamış olurdu. Aynı şekilde eğer hadis yazımı daha önce tamamen yasaklanmış olsaydı, Hz. Ömer sahabileri toplayıp hadisleri tedvin etmek üzere onlarla istişare etmezdi.[365] Bu sebeple diyebiliriz ki hadis yazım yasağı aslında Hz. Peygamber döneminde konulmadı. Hatîb de hadis yazım yasağının Hz. Peygamber tarafından konulduğu ile ilgili hiçbir delilin bulunmadığını iddia etmektedir.[366]

[364] Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 151; Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi,* s. 60
[365] Seyyid Ali Şehristani, *Hadis Kaydının YasaklanmasI – Sebepler ve Sonuçlar*-, Kevser Yayınları, İstanbul 2021, s. 16
[366] Hatîb, *Takyidu'l-İlm,* s. 63.

Hz. Peygamber'den rivayet edilen ve hadis yazım yasağı koyan rivayetler, maddi olarak dönemin şartlarının gerektirdiği tedbirlerdi. Bu tedbirlerin en önemlisi de hadislerin Kur'an ile karışmasını önlemekti.[367]

Raşid halifeler döneminde hadislerin tedvin edilmesinin istendiği, ancak daha sonra bu fikirden vazgeçildiği malumdur. Her ne kadar Ebû Saîd el-Hudrî'nin Rasûlullah'tan naklettiği, "Benden Kur'an'dan başka hiçbir şey yazmayınız, her kim Kur'an'dan başka bir şey yazarsa onu imha etsin."[368] meâlindeki hadis varsa da hadis yazım yasağının halifeler döneminde o günün şartlarında ortaya konulduğu anlaşılmaktadır. Kaynakların verdiği bilgiye göre Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'in hadisleri toplamamalarında veya imha etmelerinde gözetmiş oldukları sebepler, birbirinden farklıdır. Nitekim Hz. Ebubekir, ehil olmayanların eline düşer diye tedvin fikrinden vazgeçerken Hz. Ömer Kur'an'ın yerini başka bir şey almasın diye bu fikrinden vazgeçmişti. Bu da hadis yazım yasağının daha çok Hz. Peygamber'den sonra konulduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Aynı husus, tabiin nesli ve onları takip edenler için de geçerlidir. Mesela Şâbî'nin (ö. 104/722) ismi, hadis yazımını meşru görmeyenler arasında zikredilmektedir. Halbuki onun görüşlerine ve ifadelerine dikkatle bakıldığında, hadis yazımına karşı olmadığı anlaşılacaktır. Özellikle şu sözü ile hadis yazımına karşı olduğu belirtilmektedir: "Ben bir hadisi ne siyah ile beyaz üzerine yazdım, ne de bir kimseden iki defa tekrar etmesini istedim."[369] Şa'bî'nin bu sözüne bakıldığında, onun hadis yazmadığı ve hiçkimseden bir hadisi ezberlemesi için iki defa tekrar ettirmeye ihtiyaç bırakamayacak kadar güçlü bir hafızaya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu sözünün, hadis yazımına karşı olduğunu gösterecek derecede somut bir delile rastlanılmamıştır. Ayrıca talebelerinden, kendisinden duydukları herşeyi yazmalarını, yazacak kağıtlarının olmaması durumunda duvara yazmalarını istediği nakledilmektedir. [370] Aynı şekilde Süfyan es-Sevrî'nin, "ilmin kitaplara emanet edilmesi ne de kötüdür" dediği aktarılmakta[371] ancak bu sözüne rağmen birçok eser yazdığı görülmektedir.

---

[367] A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 62-63
[368] Müslim, "Zühd", 72.
[369] İbn Abdülberr, *el-Câmîu'l-beyân*, s. 289.
[370] A'zâmi, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s. 50.
[371] Hatîb *Takyîdu'l-ilm*, s. 58.

Başka bir rivayete göre İbn Şihâb ez-Zührî, kendi şahsı için hadis yazdığını bunu halka genelleştirmenin yanlış olduğunu ifade etmiştir. O, ilim ve kitabetin alanın uzmanlarına hitap ettiği fikrindeydi. Ayrıca ilim öğrenmek isteyen bir kimsenin çabalaması, talebeye kitap veya sahife gibi hazır ilim verilmemesi kanaatindeydi.[372] Aynı şekilde Zührî'nin hadis tedvininde istemeye istemeye hadisleri yazdığı nakledilmektedir. Nitekim o, bir sözünde şöyle demiştir: "Sultanlar benden (hadis) yazmamı istediler, ben de yazdım. Artık sultanlar için yazdığım halde başkalarına yazmamak için Allah'tan hayâ ettim."[373]

Hadis yazımını meşru görenlerin muhaliflerini bazen sert bir şekilde tenkit ettikleri bilinmektedir. Halbuki hadis yazımı kadar hadisin hıfz edilmesi de önemlidir. Sözlü kültürün hakim olduğu sahabe döneminde, hadisler her nekadar bazıları tarafından unutulmaması için yazılmış olsa da, onların muhafazası için en önemli kaynak hafıza olmuştur.[374] Nitekim bir ilmin sadece yazı ile muhafaza edilebileceği görüşünün yanlış olduğu kanaatindeyiz. Bugün bile Tevrat ve İncil'in tahrif edildiğini ve sözlerinin değiştirildiğini biliyoruz. Kaldı ki Hz. Peygamber'den (sas) bu konularla ilgili bir takım hadisler rivayet edilmiştir.[375] Ayrıca toplum içerisinde kendisine soru sorulan bir alim hafızasından değil de sürekli kitaba bakarak cevapladığında, onun alim olmadığı düşünülür. Bu husus, hicri birinci asırdan günümüze kadar aynı şekilde devam edegelmiştir. Dolayısıyla ilmin muhafazası için hem yazı hem de hıfz birbirini tamamlayan unsurlar olmuştur.

Hicrî III. asır, hadis yazımı ile ilgili tartışmaların tamamen ortadan kalktığı bir dönem olmuştur. Bu dönem hadis tasnifinin "altın çağı" olmuş, muhaddisler ilk iki asırda hadis yazımı ile ilgili tereddütleri sona erdirmiş, eğitim ve öğretim alanında yazının ilerlemesi ve maddi imkanların çoğalması kitaba olan güveni arttırmıştır. Bu asırda hadislerin yazımına daha çok önem verilmiş ve çok sayıda hadis eseri ortaya çıkmıştır. Kitaba duyulan güvene işaret etmek üzere Ahmed b. Hanbel'in "Şayet ilim

---

[372] A'zâmi, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s. 51

[373] Dârimî, *Sünen*, "Mukaddime", 36; Abdurrezzak, *Musannef*, I, s. 392 (H. No: 418)

[374] Agitoğlu, Nurullah, "Kültürel Bağlam Çerçevesinde Sözlü Kültürün Hadislere Etkisi", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 6, Sayı 23, Aralık 2019, s. 17-28.

[375] Söz konusu rivayetlerden biri de şudur: Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Benden bir şey yazmayın. Kim benden Kur'ân'dan başka bir şey yazarsa onu yok etsin. Benden hadîs rivâyet edebilirsiniz, zararı yok. Ama her kîm benim adıma kasden yalan söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın." Müslim, "Zühd ve Rekâik", 16; İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl*, VIII, s. 32; Hatîb*, Takyîdu'l-ilm*, s. 30.

yazılmamış olsaydı şimdi bizim halimiz ne olurdu" [376] sözü konunun önemi bakımından dikkat çekmektedir. Netice olarak eğitim ve öğretim metodu olarak ezberin yerini yazı ve kağıt almış, en meşhur hadis eserleri bu dönemde yazılmıştır. Hatta bu dönemden itibaren hadis yazmak ve tasnif etmek, nafile ibadetten daha faziletli olarak görülmüştür.[377] Sözlü kültür hicri I. asırda zirvede iken hicri II. asırda zayıflamış III. asırda da yerini yazılı kültüre bırakmıştır.

1.2.2.2. Ortak İslam Kültürü ve Hadis Edebiyatı Oluşumuna Etkisi

İslam kültürü veya Müslüman kültürü, tarihte Müslümanlar için ortak ögelere işaret etmektedir. Genel olarak İslam dini etrafında gelişen tüm uygulamaları içermiş, İslami inanç ve hükümlerin farklı kültürlerde uygulanmasına imkan sağlamıştır. Kültür insana farklı ortamlarda nasıl davranacağını, muhatabı ile nasıl bir diyalog içerisine gireceğini söyler. Böylece insanlar herhangi bir durumla karşılaştıklarında nasıl davranacaklarına kendileri karar vermez, kültürün kendilerini yönlendirdiği duruma göre davranır. Ortak bir kültüre sahip olan insanlar, benzer durumlarla karşılaştıklarında aynı davranış tarzını sergilerler. Bu açıdan kültür, insanlara hazır davranış kalıpları ve ilişki modelleri sunarak onların hayatlarını kolaylaştırır.[378]

İslamiyetin doğuşundan kısa bir süre sonra yayılmasında, farklı kültür ve coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar arasında ortak bir kültürün oluşmasında sünnet ve hadisin rolü büyüktür. Nitekim Oryantalist Alfred Guillaume'e (1888-1965)[379] göre İslam, yayılmasını ve Müslümanlar arasında ortak bir kültür ve hayat biçimini oluşturmasını hadislere borçludur. Bazı Şarkiyatçılar da İslamın nasıl yayıldığını ve siyasi olarak bu güce nasıl ulaştığını anlamak için hadisi bilmek gerektiğini söylemişlerdir. Aynı hususa vurgu yapan Hollandalı Şarkiyatçı Arent Jan Wensınck'e (1882-1939) göre hadis, Hz. Peygamber'in sözlerinin gelişigüzel kaydedilmesinden ibaret değildir. Ona göre hadis, sadece tarihi bir veri değil, aynı zamanda Müslümanların tüm hayatını kuşatan bir olgudur. Müslümanların ibadet, muamelat, ceza hukuku, yargı sistemi ve aile hayatı ile ilgili tüm düzenlemeler hadislere

---

[376] Hatîb, *Takyîdu'l-ilm,* s. 115;

[377] Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, Muhammed Saîd Hatiboğlu, Dâru İhyâu's-Sünne, Ankara trs., s. 84-86; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu,* s. 157.

[378] Şentürk, Recep, "Hadis Rivayet Sisteminin Sosyolojik Boyutları: Bir Hafıza Zinciri Olarak Din" *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu* 200, İstanbul, 2003, s.522.

[379] Özellikle hadis ilmi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan İngiliz şarkiyatçısı. Bkz. İlhan Kutluer, "Guıllaume, Alfred", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, s. 175.

dayanmaktadır. İslam fıkhı sadece bu alanlarla sınırlı iken hadis, yeme içme ve her türlü sosyal ilişkiye varan bütün sahaları, cennet, cehennem, ahiret gibi akidevi konuları da içine alır. Wensınck'e (1882-1939) göre hadis, Müslümanların her konudaki görüşlerinin deposu ve Müslüman zihniyetin bir aynasıdır.[380]

Yukarıda zikredilen görüşler bir arada ele alındığında ortak İslam kültürünün, oluşumunda hem hadisten etkilendiğini hem de hadis edebiyatının şekillenmesinde rol aldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bir kültürel bütünleşme meydana gelmiştir. Nitekim sosyolojik açıdan, kültürel bütünleşmenin iki boyutunun olduğu söylenmektedir. Birincisi farklı tarihi dönemlerde yaşayan nesiller arası bütünleşme, ikincisi ise aynı dönemde yaşayan farklı toplum tabakaları arası bütünleşme.[381] Hem nesiller arası hem de bölgeler arası kültürel bütünleşme, hadis rivayetinin İslam toplumunun her kesimine nüfuz etmesi sayesinde gerçekleşmiştir. Muhaddisler, Hz. Peygamber'in İslami hayat tarzını, bütün Müslüman toplumlara yayarak tüm dünyada ortak bir Müslüman kimliğinin oluşmasına, dolayısıyla ortak islam kültürünün meydana gelmesine katkıda bulunmuşlardır. Hadis alimleri bu şekilde Hz. Peygamber'in hadislerini ve örnek yaşantısı olan sünnetini yayarak, ortak bir davranış ve sosyal hayat tarzını hakim kılmasalar ve hadisi referans olarak yerleştirmemiş olsalardı, ne nesiller ne de bölgeler arası bir müşterek kültür ortaya çıkmazdı. Farklı nesiller farklı düşünür ve yaşardı. Farklı bölgelerin insanları Kur'an'ı farklı yorumlayıp uygulardı.[382]

Aynı durumu hadis edebiyatı için ele aldığımızda, hadis edebiyatının oluşumunda müşterek tasnif metotları uygulanmaz, herkes istediği şekilde bir eser tasnif eder, dolayısıyla eserin oluşturulmasına ve hadisin sıhhatinin muhafazasına gerekli özen gösterilmezdi. Böylece karma bir hadis edebiyatı oluşur ve tasnif düzeni bozulurdu. Mesela Câmî türü hadis eserleri, herhangi bir bölge ile sınırlı kalmamıştır. Farklı bölgelerde oldukları halde Yemen'de Ma'mer b. Râşid'in telif ettiği *el-Câmî'* ile Yemen'e olan uzaklığı üç binden daha fazla kilometre olan Buhârâ'ya mensup olan Buhârî'nin yazdığı *el-Câmî* eseri, aynı türde yazılmış eserlerdir. Aynı şekilde sadece

---

[380] Arent Jan Wensınck, *The Importance of Tradition for the Study of Islam*, MW, XXI (1921), s. 3; Mehmet Görmez, "Hz. Peygamberi Örnek Almak ve Sünnete Tabi Olmanın Anlamı Üzerine", *Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara, 2005, s. 94-95.

[381] Şentürk, "Bir Hafıza Zinciri Olarak Din" 520-521.

[382] Şentürk, "Bir Hafıza Zinciri Olarak Din", s. 521.

ahkam ile ilgili merfû hadislerin yer aldığı sünenler, muhaddislerin yaşadığı her bölgede aynı metotla telif edilmiştir. "A" bölgesinde yaşayan bir muhaddisin telif ettiği Sünen "Taharet" bölümü ile başladığı gibi "B" bölgesinde yaşayan bir muhaddisin telif ettiği Sünen de aynı bölümle başlar. Bölümlerin sıralaması gibi çok nadir farklılıklar olsa da, telif edilen sünenler aynı sistematiğe sahiptir. Bu husus Musannef, Müsned ve Mu'cem gibi diğer hadis türü eserler için de geçerlidir. Ale'l-ebvâb ve ale'r-ricâl türü eserler, sadece bir bölge, zaman veya kültüre mahsus kalmamış, günümüze kadar gelen bir hadis edebiyatı şeklini almıştır. Bunun oluşmasında İslamın ortak kültüre sahip olmasının etkisi büyüktür.

Hadis rivayetinin ve bu rivayetlerin telif edildiği eserlerin sıhhatli bir süreçle gerçekleşmesi, aynı kültürün İslam toplumunun tamamı tarafından benimsenmesi açısından son derece önemlidir. Hadisin sıhhati için çabalayan ve buna önem veren bir muhaddis, aynı zamanda İslam toplumunun birlik ve beraberliğine katkıda bulunuyor demektir. Aksinin olması durumunda, daha önce de belirttiğimiz gibi farklı bölgelerde farklı hadis külliyatlarının oluşmasına ve böylece farklı sünnet anlayışlarının hakim olmasına sebep olabilirdi. Bu yönüyle hadis rivayet ağının, adeta İslam toplumunun sinir sistemi gibi bir işlev üstlendiği görülmektedir.[383]

Bir hadis ravisi bir hadisi aldığı gibi koruyarak kendinden sonraki raviye aktardığında, aynı zamanda Hz. Peygamber'in yaşantısını da kültürden kültüre aktarmış olurdu. Böylece ortak İslam kültürünün bir unsuru sayılan isnad sistemi, Hadis edebiyatının oluşumuna katkı sağladığı gibi, bu eserlerin günümüze kadar ulaşmasına da katkı sağlamış oldu. İsnad ile Kur'an ve sünnetin oluşturduğu ortak İslam kültürü, İslam toplumlarında evrensel bir konuma varmış ve bütün asırlarda varlığını sürdürerek değiştirilemez bir yapı haline gelmiştir.[384]

Hicri ilk asırlarda zengin hadis edebiyatının ortak bir tasnif düzeni ile yazılması ortak İslam kültüründen kaynaklanmaktadır. Nitekim farklı beldelerdeki muhaddisler, bu ortak kültüre sahip oldukları için aynı sistematiği devam ettirmişlerdir. Tasnif döneminde hadis eserlerinin teşekkülüne etki eden bir kültür de yabancı kültürdür. Nitekim fars kültürü ile Hint kültürü gibi yabancı medeniyetlere ait bazı olgular, gerek

[383] Şentürk, "Bir Hafıza Zinciri Olarak Din", s. 521.
[384] Şentürk, "Bir Hafıza Zinciri Olarak Din", s. 521-522.

olumlu gerekse de olumsuz yönde hadis eserlerine tesir edebilmiştir. Yabancı kültürlerin hadis eserlerine ne şekilde tesir ettiğini açıklamaya çalışacağız.

1.2.2.3. Yabancı Kültürlerin Hadis Eserlerindeki İzleri

Tasnif dönemine gelindiğinde İslamiyet geniş topraklara yayılmış, farklı kültürlere sahip olan coğrafyalar, İslam egemenliği altına girmiştir. Arap olmayıp çeşitli ırklara mensup olan insanlar İslama girmiş ve İslam kültürü ile tanışmışlardır. Müslümanlar farklı kültürlere sahip olan coğrafyalara yerleşmiş, bu kültür ve medeniyetlerle haşır neşir olmuştur. Bu da hem İslam toplumunun yaşantısını, hem de ilmî ve fikrî yapısını etkilemiştir. Müslümanların yabancı kültür ve medeniyetlerle tanışması, hem fetihler hem de tercüme hareketleri ile olmuştur.

Hz. Peygamber dini-ahlaki, siyasi, sosyal ve kültürel bir yapı oluşturmuştu. Bunlar zamanla aynı yörüngeye bağlı kalarak fonksiyonel anlamda farklılaşmaya başladı. Tasnif dönemini kapsayan Abbasiler'in ilk devrinde Bağdat'ın ve Beytü'l-Hikme'nin kuruluşu, Başkent'in Şam'dan Bağdat'a taşınması, çeviri hareketleri gibi faktörler, Müslümanların birtakım kültürel fonksiyonlarının değişmesine imkan sağlamıştır. Irak'ın çok kültürlü bir yapıya sahip olması da bu değişimin etkenlerinden biri olarak sayılabilir.[385] Hz. Peygamber'den sonra fetihlerle büyüyen İslam toplumu, farklı türden toplum ve kültürleri bünyesine almıştır. Hz. Ebubekir döneminde başlayıp Hz. Ömer ile gelişen ve daha sonra devam eden fetih hareketleri, İslam devletinin iyice yayılmasına imkan vermiştir. İslamın yayılması, bu bağlamda Müslümanların yeni şehirler kurmaları, fethedilen bölgelere uygun yeni statüler geliştirmeleri ve farklı yabancı kültürlerle tanışmaları kolaylaşmıştır.

Müslümanlar fethettikleri Irak, Mısır, İspanya gibi bölgelere yerleştiklerinde çok farklı ve kültürlerle karşılaştılar. Ayrıca Irak ve İran gibi fethedilen bölgelerin zengin kültürleri, İslam kültürü ile birleşince muazzam bir kültür meydana gelmiş oldu. Sürekli yaşamış oldukları Arap Yarımadasının kültürü, toplumsal yapısı ve fikri yapısından tamamen farklı bir medeniyet ile karşılaşmalarının olumlu yönleri olsa da, bu husus bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Mesela ticaret şekli ve ahlakı, aile yaşantısı, siyasi yapı, eskiden beri devam eden örf ve adetler, eğitim şekli vb. hususlar, kendi yapılarından farklı olduğu halde İslam'a aykırı olmayacak şekilde bu

[385] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 31.

yeni kültüre uymaya çalışmışlardır. Müslümanların karşılaşmış oldukları bu geniş kültürün her unsuru hakkında, Kur'an ve sahih sünnete tamamen uygun olan "sarih nass" bulmak çok zordu. Bunun neticesinde "rey-kıyas" usulü ortaya çıkmış, hakkında Kur'an ve hadislerde hüküm bulunmayan konular hakkında hüküm bulunan konulara kıyas edilmiştir. Dolayısıyla problemler çoğaldıkça çözüm arayışları da artmış, bu husus hadislere yönelmeyi ve hadis rivayet etmeyi teşvik etmiştir.[386]

Yabancı kültürlerin İslam kültürü ile birleşmesinin olumlu tesirleri ile birlikte olumsuz etkilerinin de olduğunu daha önce belirtmiştik. Ancak bazı hadis alimlerinin eserlerini telif ederken, bu tür olumsuz tesirleri ile mücadele ettikleri görülmektedir. Mesela Buhârî'nin kendisi mevâlî olduğu halde yabancı kültürlerin hadislere ve hadis eserlerine olumsuz tesiriyle mücadele etmiş olması, onun etnik unsur ideolojisine kapılmadığını ve asıl gayesinin İslama hizmet olduğunu göstermektedir. Buhârî dışındaki mevâlî alimler de yabancı din, kültür ve medeniyetlerin hadislere olumsuz etkisini önlemek için mücadele etmişlerdir. Buhârî, kendi dönemindeki yabancı kültürlerin, felsefe, Mutezile, Mürcie ve Şîa'ya kadar bütün bidat ehli fırkaların hadisi asıl maksadının dışında yorumlamasını, vahyin salt aklın kontrolüne alınmasını önlemek için ayet ve hadislerle yaptığı tasnif sistemiyle ve bâb başlıklarıyla önlemeye çalışmıştır.[387] Bu sebeple İslama giren ve İslam karşıtı olan yabancı kültürlere karşı oluşturulan hadis edebiyatı, bu alanda atılmış büyük bir adımdır. Dolaylı olarak hadis ilimlerine ve edebiyatına tesir eden kültürler çeşitli ırklardan geldiği için farklılık arz etmektedir. Bu kültürlerin başında Fars kültürü gelmektedir. Fars kültürünün muhtevasına ve hadis ilimlerine yansıyan özelliklerine değinmeye çalışacağız.

1.2.2.3.1. Fars Kültürü

Müslümanların etkilenmiş oldukları yabancı kültürlerin başında Fars kültürü gelmektedir. Müslümanlar Irak ve İran'ı fethedince, her ne kadar baskın güç olsalar da, Şam'da olduğu gibi oranın halkının medeniyet, kültür ve bilim alanında

---

[386] Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi*, s. 85. İslam hukuk tarihinde kıyasın hüccet olarak kabul edilme süreci birbirine bağlı üç aşamada gerçekleşmektedir. Birincisi, nasların bütün hayat olaylarını kuşatmasının sadece istinbat ile mümkün olacağı, ikincisi, istinbatın bazı türlerinde ta'lîle başvurmanın zorunlu olduğu ve üçüncüsü, ta'lîlin mahiyeti gereği zannî olması sebebiyle zann-ı gālibe göre davranmanın meşruluğudur. Bu üç aşama bir yönüyle şeriatların amacının ve şer'î hükümlerin elde ediliş sürecinde aklın yerinin sorgulanması mahiyetini de içermektedir. H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, s. 536.

[387] Çap, Sabri, "İlk Üç Asırda Diğer Kültür ve Medeniyetlerin Hadis ve Sünnetin Yorumlanmasına Etkileri", *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet*, Cilt 3, Ekim 2019, s. 347-370.

kendilerinden çok ileri olduğunu gördüler. Farslıların hakimiyet kurduğu bu bölgenin bazı kültürlerini, İslama uygun bir şekilde değiştirmiş olsalar da birçok kültürüne ayak uydurmak durumunda kaldılar. İran bölgesinde Hristiyan, Yahudi, Mazdek, Mani, Zerdüşt ve az sayıda Roma dinlerinin yer aldığı karma bir kültür mevcuttu.[388] Özellikle Farslıların yoğunlukta olduğu İran şehirlerinden İsfahan, Kazvin, Cürcân ve Rey, birçok alim yetiştirmiş ve bu alimler çok sayıda eser telif etmişlerdir.[389]

Emeviler döneminde sadece Eyyâmu'l-Arab gibi Arap Tarihi ile ilgili eserler yazılmışken, Abbasiler döneminde tercüme ve felsefi eserlerin de yazılması, geniş yabancı kültürlerden etkilendiklerini gösterir. Her iki dönemde yazılan eserlere bakıldığında buradaki bu özellik açığa çıkmaktadır. Müslümanlar tasnif döneminde Fars kültüründen bilhassa edebiyat alanında yararlanmışlardır. Bu dönemde Fars kültüründen yararlanılarak yazılan eserlerden "*el-Beyan ve't-Tebyîn*", "*el-Kâmil*" ve "*Uyûnu'l Ahbâr*" ile edebiyat alanında önemli bir yere gelmişlerdir. Ayrıca tıp, matematik ve astronomi gibi gibi akli ilimlerin gelişmesini de sağlamışlardır.[390]

Abbasiler döneminde ilmî hareketler yayıldığında Fars edebiyatına ait bazı eserler, Farsçadan Arapçaya çevrildi. Bu tür kitapları İbnü'n-Nedîm *Fihrist*'inde belirtmiştir. Abdullah b. Mukaffa (ö. 142/759), Fars tarihini anlatan "*Kitabu'l-Hüsayinâme*" eserini "*Tarihu'l-Mülûku'l-Feres (furs)*" adı altında Arapçaya tercüme etmiştir. Taberi *Tarih*'ini yazarken Sasani'lerden bahsedince bu kitaba dayanmıştır. Aynı şekilde İbnü'l-Mukaffa' "*Kelile ve Dimne*" ile "*Mazdek*" eserlerini tercüme etmiştir. Mazdek, Farslıların meşhur dini Mazdekin liderlerini anlatmaktadır. Sasani hükümdarı Enûşirvanın (531-579) siresini anlatan "*Tac*" kitabı ile "*Edebu'l-Kebir*", "*Edebu's-Sağir*" ve "*Yetime*" kitaplarını da tercüme etmiştir.[391]

Müslümanların Fars kültürü ve medeniyeti ile olan ilişkilerini, Hz. Peygamber döneminde de görmek mümkündür. Nitekim Kütüb-i Sitte eserlerine baktığımızda Farslıları ve dolayısıyla İranlıları öven bir takım hadislerle karşılaşmaktayız. Hz. Peygamber'in "Eğer îmân Süreyya yıldızında olsaydı şunlardan (Farslılardan)

[388] Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I, s.163; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 116.
[389] Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, IV, s. 342; Yâkûbî, *Buldân*, I, 18-19; Sandıkçı, *İslam Coğrafyasında Hadis*, s. 339
[390] Hasan, *İslâm tarihi*, III, s. 179.
[391] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 303; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I, s.140-141.

birtakım adamlar -yâhud bir adam- muhakkak ona uzanıp alırlardı"[392] sözü bunlardan birisidir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Selmân el-Fârisî hakkındaki sözleri ve onun farslılara ait olan hendek kazma kültürünü Medine'de uygulaması, Müslümanların Hz. Peygamber döneminde Fars kültüründen yararlandıklarını göstermektedir.

Müsned müellifi İsmail el-Kattân (ö. 260/874), İbn Âsım (ö. 262/876), Semûye (267/880), Esid b. Âsım (270/883), İbn Rüstem (272/885), Câfer b. Ahmed (289/902), İbnü'l-Cârûd (299/911), İbn Mende, Sehl b. Zencele (231/846), Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hatim er-Râzî, Ali b. el-Huseyn, Ammar b. Recâ (268/881) ve daha birçok muhaddis, aslen Farslı olup hadis alanında çok sayıda eser telif etmişlerdir.[393] Bunlar arasında Kütüb-i Sitte müelliflerinden İbn Mâce önemli yer tutmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Farslıları öven bazı hadisler, İbn Mâce'nin *Sünen*'inde geçmektedir. Aslen Farslı olup İran'ın Kazvin şehrinde doğan İbn Mâce, *Sünen*'inin Cihad bölümünde **(باب ذِكْرِ الدَّيْلَمِ وَفَضْلِ قَزْوِينَ)** "Deylem (Bölgesinin Fethedileceğin) bildirmek ve Kazvin'in fazileti" ismi ile bir bâb başlığı açmış ve Kazvin'in fethedileceği ile ilgili şu hadisi rivayet etmiştir: Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Dünyanın etrafını fethetmek siz müslümanlara nasib olacak ve Kazvîn beldesi siz Müslümanlarca fethedilecektir. Kim o beldede kırk gün veya kırk gece düşmana karşı beklerse o kimse için cennette, üstünde yeşil bir zeberced taşı bulunan altından mamul bîr sütun üzerine kurulu ve kırmızı yakut taşlarından yapılan bir kubbe (köşk) vardır. O kubbenin altından işlenmiş yetmiş bin kapı kanadı bulunur. Her kapı kanadının başında Hurü'l-İyn denilen bir zevce vardır."[394] Mezkur hadiste Hz. Peygamber'in Farslılara ait olan bir bölgeyi methettiği görülmektedir. Bu hadisi de Kazvin bölgesine mensup olan İbn Mace'nin Kazvin beldesine dair açmış olduğu bâb başlığında rivayet etmesi önem arz etmektedir. Zira bilindiği üzere İbn Mace aslen Kazvin'lidir. Müellifin doğduğu bölgeyi öven bir hadisi kendi eserinde rivayet ederek kendi bölgesinin faziletini bildirmeye çalıştığını göstermektedir.

Hz. Peygamber ve sahabe döneminden sonra, özellikle Abbasiler devrinde Fars kültürünün Arap edebiyatına ve diğer ilimlere olan etkisi büyük oranda olmuştur. Bu kültürün hadis ilmine ve edebiyatına ne derece tesir ettiği hususu önem arz eder. Hadis

---

[392] Buhari, "Tefsir", 62.
[393] Ayrıntılı bilgi için bkz. Sandıkçı, *İslam Coğrafyasında Hadis*, s. 403-457.
[394] İbn Mace, "Cihad", 11.

müelliflerinin yabancı kültürlere pek sıcak bakmadığı görülse de, dolaylı olarak bu kültürlerden etkilendikleri olmuştur. Bu hususta tasnif döneminde, zengin hadis edebiyatının oluşumunun etkenlerinden birinin de yabancı kültür ve geleneklere cevap vermek olduğu söylenebilir. Özellikle tasnif döneminde telif edilen hadis literatürünün büyük bir kısmının fıkhi nitelikte kitaplar yani sünenler olduğu görülmektedir. Her ne kadar sadece fıkhi hadisleri içeren sünenler ve musannefler yazılmış olsa da ale'l-ebvâb türünde yazılmış tüm hadis eserlerinde ibâdât, muâmelât ve ukûbât meselelerine değinilmiştir.

Fars kültürünün hadislere yansıyan bir yönü de filolojik alanda kendini göstermektedir. Nitekim Araplarla Farslı mevâlîler arasında kurulan siyasi, iktisadi ve sosyo-kültürel ilişkiler sonucunda, Arap diline dolayısıyla hadislere ve hadis eserlerine yabancı Farsça sözcükler girebilmiştir. Bu sözcüklerden bir kısmı Hz. Peygamber'den önce Arap diline girdiği için Rasûlullah tarafından söylenen sözlere de sirayet edebilmiştir.[395] Özellikle muhtelif bölgelerde Araplarla Farslar arasındaki yoğun askeri ve siyasi ilişkiler, Farsçadan Arapçaya birçok sözcüğün girmesine sebep olmuştur.[396] İmam Suyûtî, lugat ilimlerine dair yazmış olduğu *el-Müzhir fî ulûmi'l-luğa ve envâiha* eserinde Arapların kullanmış oldukları çok sayıda Farsça sözcüğe yer vermektedir.[397] Kütüb-i Sitte eserlerinde geçen **بستان** (Bostan), **ترياق** (Panzehir), **جوان** (Sofra), **فلفل** (biber), **دولاب** (Dolap), **زبرجد** (Zümrüt), **قرطاس** (Kağıt), **زنبيل** (Sepet), **عسكر** (Asker), **كعك** (Kek), **ناموس** (Adet, Kanun) ve daha birçok sözcük Farsçadan hadislere geçmiş olan kavramlardır.[398] Araplarla Farslılar arasındaki ilişkilerden dolayı Farsçadan Arapçaya geçen bu kavramların zamanla hadislere sirayet etmiş olması, henüz cahiliye döneminde kültürel bir entegrasyonun meydana geldiğine işaret etmektedir.

---

[395] Yıldırım, Kadri, "Klasik Dönemde Arap Diline Giren Yabancı Sözcükler -Hadisler Bağlamında Bir Örnek-", *Dinî Araştırmalar, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 13, Sayı 3, 2008, s. 77-96.

[396] Yıldırım, "Klasik Dönemde Arap Diline Giren Yabancı Sözcükler -Hadisler Bağlamında Bir Örnek-", s. 77-96.

[397] Ayrıntılı bilgi için bkz. Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-luğa ve Envâihâ*, Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrût 1419/1998, I, s.283-284.

[398] Ayrıntılı bilgi için bkz. Buhârî, "Vasaya", 15; "At'ime", 8; "Tevhîd", 38; "Savm", 31; "Cihad", 77; Müslim, "Eşribe", 156; "İman", 320, 252; Tirmizî, "Menâkıb", 3; Emîn, Fecru'l İslam, I, 188; Yıldırım, "Klasik Dönemde Arap Diline Giren Yabancı Sözcükler " s. 85-96.

Bazı kavramlar Fars kültüründen Arap/Müslüman kültürüne geçtiği gibi kitap tasnif metodunun da aynı şekilde Farslılardan Müslümanlara geçtiği nakledilmiştir. Nitekim Rum ve Fars bölgeleri fethedilince, onların kitap kültürünün İslama girdiği, Emeviler döneminde dağınık bir şekilde yazılan rivayetlerin bu kültüre göre sınıflandırılarak daha tertipli bir şekilde tasnif edildiği ileri sürülmektedir.[399] Özellikle hadis eserlerinin müelliflerinin mevâlî oluşu, Arap Müslümanların ise daha çok siyasetle uğraşmaları, yabancı kesim ve kültürlerin hadis edebiyatının oluşumuna katkı sağladığını gösterir. Kütüb-i Sitte ve daha birçok hadis eserinin müelliflerinin Arap olmayışı, bunun en açık kanıtıdır. Bu hususu ayrıntılı bir şekilde Mevâlînin Hadis edebiyatına etkisi başlığında ele alacağız.

Hadis tedvininin yanı sıra tarih yazıcılığının da Farslılara dayandığı belirtilmektedir. Tarih yazıcılığı konusunda Müslümanların karşılaşmış oldukları ilk yazılı örnekler, eski İran hakkında tarihi bilgiler kaydeden Hudaynâme ve Şahnâmeler'dir. Hudaynâme, Sasaniler döneminde tarihi bilgileri kaydeden, bilhassa eski İran şahları ve onların hayat hikayelerini ele alan destansı eserlerdir.[400] Cahiliye döneminde Farslıların bu kültüründen etkilenen Arapların şiir, kıssa ve Eyyâmu'l-Arab rivayetlerinin tedvin edildiği bilinmektedir. Emeviler döneminde Muâviye, Abbasiler döneminde de Mansûr ve Hârunürreşîd'in tarihi ve mitolojik rivayetlere ilgi duydukları nakledilmiştir. Arapların tarihi bilgileri kaydetmeye yönelik ilgileri, Hz. Peygamber'den sonra Müslüman alimleri sîret ve megâzî eserlerini telif etmeye yönlendirdi. Bu alanda İbn İshâk (ö. 151/768) ile İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *Sîre*'leri ve *Megâzi* eserleri örnek olarak verilebilir. Bu tür eserler yazılırken hadis eserlerinin tedvin edilme usulü esas alınarak yazılmıştır.[401]

Müslüman tarihçilerin tarihi bilgileri telif etme kültürünü Farslılardan, telif etme usulünü de hadisçilerden aldığı göz önüne alındığında, hadisçilerin bu kültürün yerleşmesinden sonra hadis alimlerinin bu kültürden etkilenerek eserlerinde *Menâkıb*, *Bedu'l-Halk*, *Kitâbu'l Enbiyâ*, *Meğâzî, Fedâil* gibi bölümler oluşturduklarını söyleyebiliriz. Nitekim günümüze ulaşan ilk hadis eserlerinden Ma'mer'in *el-Câmî'*i ve Rebî b. Habîb'in *el-Müsned*'inde tarihi rivayetler kısmen yer almakta, İmam

[399] Zerrinkûb, *Karnâme-i İslam*, s. 121.
[400] Tahsin Yazıcı, "Destan", *DİA*, IX, s. 205-208.
[401] Zerrinkûb, *Karnâme-i İslam*, s. 121-122.

Malik'in *Muvatta*'ında ise bölüm olarak bulunmamaktadır. Ancak bu tarihi rivayetlerin bilhassa III. asır ve sonrasında telif edilen hadis eserlerinde yoğun olarak yer alması bu hususa işaret etmektedir. Hatta sünen türü bazı eserlerde bile bu bölümlerin olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Farslıların Arapça öğrenip kitap telif etmeleri, bu kültürün Müslümanlara da sirayet etmesine olanak sağlamıştır.

Farslıların nüfuzu ve Müslümanların kendilerine duydukları hayranlık, yeri geldiğinde hadis uydurmalarına bile sebep olabilmekteydi. Genelde İran bölgesinin özelde de Farslıların faziletini bildiren birtakım hadisler uydurulabilmiştir. Bu da yabancı kültüre duyulan hayranlığın Mevzuat literatürünün oluşumuna etki ettiğini göstermektedir. İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzuât* eserinde yer verdiği "Allah kızgın olduğunda vahyi Arapça, sevinçli olduğunda ise Farsça indirir."[402] sözü Farslılar tarafından kendi faziletlerini belirtmek üzere uydurulmuştur. Birinci isnadda yer alan Câfer b. Zübeyr ile ikinci isnadda yer alan Ömer b. Mûsâ için Nesâî ve Dârekutnî metrûk raviler olduklarını, Ebû Hatim er-Râzi ise hadis uyduran kişiler olduklarını bildirmiştir.[403] Öte taraftan "Yüce Allah, içinde yumuşak bir hüküm bulunan durumlar için vahyi Farsça, şiddetli hüküm bulunan durumlar için ise Arapça indirir."[404] şeklinde Farslıları öven uydurma hadislerle de karşılaşmaktayız. Araplar buna kayıtsız kalmamış ve onlar da "Allah'ın en sevmediği dil Farsçadır, o şeytanın dilidir, cennetin dili ise Arapçadır"[405] şeklinde Ebû Hureyre ile Hz. Peygamber'e nispet ettikleri uydurma hadisler ile cevap vermişlerdir. Bu da gösteriyor ki Fars kültürünü fanatik şekilde savunan bazı kesimler, bu kültürü üstün tutmak için hadis uydurmaktan çekinmemişlerdir.

İran kültürünün de hadis kültüründen yararlandığı gerçeğini göz önüne almamız gerekir. İran ve Hint tarihlerine çok fazla atıflarda bulunan İsfahânî'nin (ö. 356/967) *Egâni,* İbn Abdürabbih'in (ö. 328/940) *Ikdu'l-ferid* ve Turtûşî'nin (ö. 520/1126) *Sirâc'ul-Mulûk* eserleri, edeb, hikmet, irfan, devlet idaresi, hükümet şekli ve tarih gibi tamamen İran ve Hint kültürüne yönelik konuları içermektedir. Bu eserler her ne kadar yabancı kültürlere yönelik olsa da tamamen hadis rivayetinin metodu ile telif

[402] İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, *Kitâbu'l-Mevdûât,* Mektebetu's Selefiyye, Medine 1968, I, s. 111.
[403] İbnü'l-Cevzî, *Mevdûât,* I, s.111.
[404] İbnü'l-Cevzî, *Mevdûât,* I, s. 110.
[405] İbnü'l-Cevzî, *Mevdûât,* III, s. 71.

edilmişlerdir.[406] Bu husus yabancı kültürlerin de büyük ihtimalle hadis ilimlerinin metodundan yararlandığına işaret etmektedir.

1.2.2.3.2. Hint Kültürü

Arapların Hintlilerle olan ilişkilerinin tarihi İslam öncesine dayanır. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in Hindistan ile ilgili söylediği bazı sözleri yer almaktadır.[407] Muazzam bir kültüre sahip olan Hind bölgesine Hz. Ali döneminde seferler yapılmış Muaviye döneminde Lahor'a kadar olan yerler fethedilmiştir. Abbasiler döneminde bu bölgeler tamamen İslam topraklarına katılmıştır.[408] Hind bölgesi, hem ilmî ve tarihi hem de sosyo-kültürel açıdan büyük bir öneme sahiptir. Özellikle Müslümanların eline geçtikten sonra ilmî yönde önemli gelişmeler kaydetmiştir. Bölgede yetişen alimler burada hadis ilminin gelişmesine katkılar sunmuşlardır.[409]

Abbasiler döneminde eski Yunan ve İran'ın ilmî ve felsefi eserleri tercüme edildiği gibi Hintlilerin de buna benzer eserleri Arapçaya çevrildi. Gerek tercümeler yoluyla olsun gerekse Hint bölgesine giden hadis alimlerinden kaynaklı olsun, Hint kültürünün kısmen Hadis edebiyatının oluşumuna yansıdığını görmekteyiz. Bu kültürün, İslam kültürüne doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki şekilde yansıdığı görülmektedir. Birincisi Hint bölgesine yapılan fetihlerle Müslümanların o bölgeye gitmesi, onlarla ticaret yapması ile Hint kültürü ile doğrudan tanışmasıdır. İkincisi ise İslamiyetten önce Farslıların Hint kültüründen etkilenmiş olmaları, Müslümanların Fars bölgelerini fethedince hem Fars hem de dolaylı olarak Hint kültürü ile tanışmalarıdır.[410]

Araplar Cahiliye döneminden beri Hintlilerle ticari ilişkilerde bulunmuş, onların daha çok elbise kültürlerinden yararlanmışlardır. Özellikle renkli elbiseler

---

[406] Hitti, *İslam Tarihi*, s. 474-475.

[407] Hz. Peygamber, bir Hint prensinin kendisine yollamış olduğu bir kavanoz zencefil turşusunu ashabı ile paylaştığı nakledilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in kâfur ve öd ağacı gibi bazı Hint mallarını sevdiği, Hz. Âişe'nin de Hint elbisesi giydiği rivayet edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "zencebîl" (İnsân, 76/17), "kâfûr" (İnsân, 76/5) ve "misk" (Mutaffifîn, 83/26) kavramlarının Sanskritçe olduğu bildirilmektedir. Seyyid Süleyman en-Nedvî, *el-Alâkâtu Beyne'l-Arab ve'l-Hind*, thk. Hasîb er-Rahmân Mucîb en-Nedvî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, trs., s. 71.

[408] Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1408/1988, s. 608; Nurullah Agitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolünde Şerh Geleneği*, Gece Kitaplığı, Ankara 2018, s. 21-22.

[409] Agitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolünde Şerh Geleneği,* s. 29.

[410] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, I, s. 181.

kullanmaları, açık renklere önem vermeleri bu kültürden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Hindistanda olduğu gibi Araplar da kadınlarına Hint ismini vermişlerdir.[411] Câhız, Hind kültürünün matematik, astroloji, tıp, harita, resim, gibi birçok sanat alanında meşhur olduğunu söylemiştir. [412] Dolayısıyla dini kültür, matematik, hesap ilmi, gök ilmi, edebiyat, tıp ve benzeri alanlarda Hint kültürünün Arap kültürüne tesir ettiği görülmektedir.

Edebiyat alanında Hintçeden Arapçaya tercüme edilen *Sindeba, Hudûdu Mantıku'l-Hint, Meliku'l-Hind el-Kattâl ve's-sabbâh, Beydebâ fi'l-Hikme* isimli eserler, Arapların bu eserlerdeki kültürlerden de etkilenmelerine yol açmıştır. Hatta "Binbir Gece Masalları"nın aslının Hintçe olduğu nakledilmektedir.[413] Abbasilerin ikinci halifesi Mansûr döneminde, Hindistan'lı bir gezginin Bağdat'a Astronomi ile alakalı yazmış olduğu "*Siddhanta*" ismindeki kitabı ve Matematik ile ilgili bir kitap ile gelmesi üzerine, halife Mansûr'un emri ile Muhammed b. İbrahim el-Fezâri (ö. 190/806) tarafından *Siddhanta* adlı kitap Arapçaya tercüme edilmiştir. Böylece Hintlilerden Astronomi ve Matematik kültürü Müslümanlar arasına girmiştir.[414]

Hintlilerin Araplara olan etkisi sadece matematik ve edebiyat ile sınırlı kalmamıştır. Nitekim Hintlilerden Araplara yansıyan tıp kültürü de önemli bir yere sahiptir. Özellikle hicrî II ve III. asırlarda tasnif edilen temel hadis kaynaklarında tıp ile ilgili rivayetlerin yer aldığı müstakil "Kitâbu't Tıb" ve "Kitâbu'l Merdâ" bölümleri ile karşılaşmaktayız. IV ve V. asırlarda telif edilen eserlerde ise açılan bazı bölümler "Tıbbu'n Nebevî" şeklinde adlandırılmıştır. [415] Hadis eserlerinde yer alan bazı hadislerin söyleniş sebeplerinin, vahye dayalı olmanın dışında Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı Arap kültürünün yansımalarından da kaynaklanmış olabilir. Neticede bütün toplumlarda bir takım tıbbî tecrübe ve kültürler vardır. Bu Hz. Peygamber dönemi için de geçerlidir. Dolayısıyla hadis literatüründe yer alan tıp ile ilgili bazı rivayetlerin Arap kültürüne ait olduğu malumdur. Hz. Peygamber'in de bu kültürden etkilenmesi ve başkalarına tavsiye etmesi mümkündür. Bu sebeple bu tür rivayetlere

[411] Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I, s. 178.
[412] Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I, s. 181-182.
[413] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, I, s.192.
[414] Yâkût, *Mucemu'l-Udebâ*, VI, s. 268; Hitti, *İslam Tarihi*, s. 473.
[415] Erul, Bünyamin, "Tıp İle İlgili Rivayetlerin Değeri", *Adana 2015 Uluslararası İslam ve Tıp (Tıbb-ı Nebevi) Kongresi*, s. 13; Atmaca, Veli, "Tıbb-ı Nebevi Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (Bibliyoğrafya Denemesi)", *Hikmet Yurdu*, Cilt 6, Sayı 11, 2013, s. 39-74.

dini olarak değil kültürel olarak bakmak gerekir.[416] İslamiyetten önceki Arapların tıp alanında Hint kültüründen etkilenmiş olmaları, bu kültürün dolaylı olarak tıbbî rivayetlere yansıdığını göstermektedir.

Araplar nadir de olsa Hintlilerin tıb kültüründen etkilendiği gibi, edebi alanda da birtakım filolojik özelliklerinden etkilenmişlerdir. Araplar arasında edebiyat ve dil ilimlerinde en önde gelen alimlerden biri olan Halîl b. Ahmed'in, *Kitâbu'l-Ayn* kitabında alfabetik düzene göre dili ilk defa sistematik hale getiren kişi olduğu belirtilmektedir. Alfabetik sıralamada "ayn" harfiyle başladığı için kitabı bu isimle anılmıştır. Corci Zeydân, Halil b. Ahmed'in bu sıralamayı yaparken Hint kültüründen etkilendiğini belirtmektedir. Ona göre Hintlilerin Sanskritçe dilinin alfabesindeki sıralamayı esas alarak kendi eserine uygulamış ve eserini bu metot ile telif etmiştir. Hitnlilerin harf sıralamasında, Halil b. Ahmed'in kitabında belirtildiği gibi boğaz harflerinden başlayarak dudak harflerine doğru geçiş yapılır. [417]

Hint kültüründen hadis eserlerine yansıyan hususlardan birisi de kavramlardır. Nitekim Hint kültüründen bazı kavramlar Arap diline yansıdığı gibi hadislere ve hadis edebiyatının sistematiğine de sızdığı görülmektedir. Ahmed Emîn, Hintlilerin Arap alfabelerinin bazılarını kullanamadıkları için birtakım arapça kelimeleri kendi lehçelerine uygun olarak değiştirdiklerini belirtmektedir. Mesela **مرحبا** yerine **مرهبا,** **اظن** yerine **ازن,** **حياكم الله** yerine **هياكم الله** lafızlarını kullandıklarını görmekteyiz. Bu husus, hadis rivayetlerine ve dolayısıyla hadis eserlerine yansımıştır. Aynı şekilde Ahmed Emîn, Hint Muhaddislerinden Ebû Ma'şer Necîh es-Sindî'nin (ö. 170/787)[418]

---

[416] Erul, "Tıp İle İlgili Rivayetlerin Değeri", s. 16. Ayrıca bkz. Veli Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç Tıp İlişkisi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2021, s. 1-304.

[417] Halil b. Ahmed harflerin diziminde onların mahreçlerini göz önüne alarak bunları en dipteki gırtlak seslerinden dudak seslerine doğru belirlemiştir. Harfleri çıkarınca gırtlak, küçük dil, ağız kenarı, dil ucu, damak, dilin iki yanı, dudak ve bu organların dışındakiler için de "havâî" gibi belirli gruplar altında şöyle sıralamıştır: Ayn, ḥâ, hâ, ḫâ, gayn-ḳāf, kâf-cîm, şîn, ḍâd-ṣâd, sîn, zây-ṭâ, dâl, tâ-ẓâ, s̲â, ẕâl-râ, lâm, nûn, fâ, bâ, mîm-vâv, elif, yâ, hemze. Bu dizide ilk olarak ayn harfi ile başladığı için eserine Kitâbü'l-ʿAyn adını vermiştir. Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, I, s. 681; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Halîl b. Ahmed", *DİA*, XV, s. 310.

[418] Bir rivayete göre Yemenli olduğu söylense de genel görüşe göre aslen Hindistanlı olup Sindî lakabını bunun için almıştır. Harici isyanlarında esir düşüp köle olarak satıldığı ancak daha sonra azad edildiği nakledilmektedir. Önceleri terzilikle meşgul iken Megāzî haberlerini nasıl ezberlediği merak edilmiş ve bu husus oğluna sorulunca olu Muhammed, babasının ilim öğrendiği hocasının meclislerine çok sayıda tâbiî katıldığını, bunların megāzî konularını kendi aralarında müzakere ederken onun bu haberleri ezberlediğini söylemiştir. Ebû Ma'şer hadisten çok megāzî konusunda âlimlerin güvenini kazanmış, tarihçi olarak İbn İshak'tan daha üstün görülmüştür. Bkz. Hatîb, Târîhu Bağdâd, XIII, s. 457; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut

حدثنا محمد بن كعب diyeceğine **حدثنا محمد بن قعب** dediğini bildirmiştir.[419] Zehebî *Tezkiretu'l-huffâz* eserinde tercemesine yer verdiği Ebû Ma'şer'in **حدثنا محمد بن قعب** şeklindeki söylemine yer vermektedir.[420] Sem'ânî *Ensâb* eserinde Ebû Ma'şer'in bu tarikine yer verirken **حدثنا محمد بن قعب يريد كعب** diyerek söz konusu ravinin asıl adının **محمد بن كعب** olduğunu açıklamaktadır.[421] Zehebî *Târîhu'l-İslâm* eserinde ravinin asıl adı hakkında Sem'ânî ile aynı sözü söylemektedir.[422] Bu eserlerin dışındaki farklı hadis kaynaklarında Ebû Ma'şer'in rivayetlerinin senedinde **محمد بن قعب** ismine rastlamadık. Senedde daha çok **محمد بن كعب** ismi kullanılmıştır. Tüm bu hususlar bizlere Hint kültüründen Arap kültürüne ve dolayısıyla hadis eserlerine bazı kullanımların yansıdığını göstermektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz hususların dışında, Fars ve Hint kültüründen hadis eserlerine yansıyan özellikler olmuştur. Ancak çalışmamızın sınırlarını aşmaması için hepsine değinmedik. Yunan kültürünün Fars ve Hint kültürü gibi hadis eserlerine yansıması olmamıştır. Nitekim Yunan kültürünün Arap Edebiyatına etkisi zayıf olduğu için ayrı bir başlık açma gereğinde bulunmadık. Fars ve Hint kültürünün etkisi Yunan Kültüründen daha çok olmuştur.

Ahmed b. Hanbel ve İmam Buhârî gibi bazı muhaddisler, bilhassa inanç alanında yabancı kültürlerin İslam'a olumsuz etkisini önlemek için çaba sarfetmişlerdir. Ahmed b. Hanbel Mihne ile özellikle topluma ve ulemaya dayatılmaya çalışılan Yunan doktrinlerini önlemeye çalışmıştır. İmam Buhârî de *Sahih*'inde yabancı kültürlerin etkisiyle ortaya çıkan itikadi mezheplere, oluşturmuş olduğu bâb başlıkları ve hadislerle cevap vermeye gayret etmiştir.

Müslümanlar fetihlerle geniş bir coğrafyaya yayıldıktan sonra İran, Hint ve Bizans gibi yabancı kültürlerle temas içinde olmuş ve bunun sonucunda Kaderilik, Cehmilik, Cebrilik ve Mutezile gibi mezhepler oluşturmuşlardır. Bu sebeple Buhârî'nin bâb başlıkları ve yer verdiği rivayetlerle kelam mezhepleriyle mücadele

---

1406/1985, III, s. 157; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, s. 172; İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, s. 217; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIX, s. 322.

[419] Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I, s. 179-180.

[420] Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, s. 172;

[421] Sem'ânî, *Ensâb*, VII, s. 270.

[422] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, X, s. 557.

etmesinin esası, yabancı fikirlerin etkilerini önleme amaçlı olduğu belirtilmektedir.[423] Böylece tasnif döneminde hadis eserleri telif edilirken İslama sızdırılmaya çalışılan yabancı kültürlerin olumsuz etkileri önlenmeye çalışılmıştır.

Dikkat edilmesi gereken bir husus da yabancı din ve kültürlerin hadis eserlerine olumsuz etkisini önlemeye çalışan muhaddislerin çoğunluğunun Arap olmayışıdır. Nitekim bu hususa hadis tasnifinde Mevali hadisçilerin rolü başlığında daha detaylı bir şekilde yer vereceğiz.

1.2.3. Hadis Edebiyatının Oluşumunda Etnik Unsurların ve Edebi Anlayışlarının Rolü

İslam dini her ne kadar ilk olarak Araplara inmiş olsa da daha sonra fetihlerle Arap olmayanlar Müslüman olmuş, bu insanlar hem ilmi hem de bedeni ile dine hizmet etmeye çalışmışlardır. Bu sebeple İslam dinini herhangi etnik bir gruba bağlamak, evrensel özelliğine ters düşecektir.

Fertler arasında olduğu gibi toplumlar arasında da gelenek, tecrübe, inanç, akıl, kültür ve duygu açısından farklılıklar bulunmaktadır. Buna binaen her toplumun kendine özgü bir edebiyatı vardır ve bu edebiyat çoğu zaman diğer toplumların edebiyatlarına muhaliftir. Her toplumun edebi anlayışı, bulunduğu bölgenin tabiatı, tarihi, çarşıları, uzmanları, siyasi düzeni ve hayata dair hemen hemen her şeyinden etkilenmektedir.[424]

İslam dininin farklı coğrafyalara yayılması, farklı kültürleri içerisinde barındırmasına kapı açmıştır. Bu alanda Arap ve mevâlî Müslümanların birbirleri ile olan ilişkilerinin yanı sıra, edebi anlayışları ve etnik yapılarının hadis edebiyatına ne derece yansıdığı önem arz etmektedir.

Bu kısımda Arap edebi anlayışı ile hadis ilmi arasındaki bağlantıya değinerek, söz konusu edebi anlayışın hadis eserlerine olan iz düşümlerini ortaya çıkarmaya çalışacağız. Aynı zamanda Arap edebi anlayışının şekillenmesinde ve hadis edebiyatının oluşmasında büyük payı olan mevâlinin hadis ilmi ile münasebeti ve

---

[423] Akyüz, Ali, "Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 11, 2003, s. 161-176 s.172

[424] Emin, *Duha'l-İslam*, I, s.15.

hadis edebiyatına olan katkılarına değinerek, bu muazzam edebiyatın sadece tek bir etnik unsur tarafından oluşmadığını kanıtlamaya çalışacağız.

1.2.3.1. Tasnif Dönemi Arap Edebiyatı ve Hadis İlmi ile İlişkisi

İslamiyetten sonra Müslümanlar üç ayrı bilimle uğraşmışlardır. Bunlardan birincisi Kur'an, hadis, fıkıh vebenzeri alanları içine alan İslami ilimler; ikincisi tıp, felsefe, astronomi gibi dalları içine alan tabiat ilimleri; üçüncüsü de cahiliye devrinde bilinen, İslamiyetten sonra da geliştirilen lügat, şiir ve hitabeti barındıran Arap edebiyatıdır. Arap edebiyatının bilhassa dil ve gramer boyutunun ortaya çıkmasında, Arapça bilmeyenlerin öğrenmesini sağlamanın etkili olduğunu söyleyebiliriz. Arap olmayan Müslümanlar Kur'an ile hadisleri okuduklarında, Arapçayı bilmedikleri için hem okumada hem de okuduğunu anlamada zorluk çekmişlerdi. Bu sebeple kuralına uygun olarak dilbilgisi metodu oluşturulmuş, Arapça sözcüklerin daha düzgün okunması ve anlamlandırılması kolaylaştırılmıştır. Arap dili ve belagatı ile uğraşan Müslüman toplumların, genelde Arap olmayanlardan oluşmasının bir sebebi buna bağlanmaktadır.[425]

Tasnif döneminde gramer çalışmalarının temel kaynağı, genel itibarıyla Arap şiiri ve sözlerine dayanmaktaydı. Bazı bilginler birçok zorluğa rağmen çöllere gidip bedeviler arasında kalmış, onların fasih dillerini öğrenmeye çalışmışlardır. Böylece şiir, deyim, atasözleri, Arap hikayelerini iyice anlamak için Arap soylarını, tarihi olayları, gelenek ve göreneklerini öğrenmişlerdir. Bu faaliyetler Arap edebiyatı kültürünün gelişmesine katkıda bulunmuştur.[426]

Arap edebiyatının genelde islami ilimlere özelde de hadis ilimlerine yansıdığını görmekteyiz. Nitekim hadis ve Arap edebiyatı arasında ortak noktalar olduğu gibi farklılıklar da mevcuttur. Konu ile ilgili Suyûtî *el-Müzhîr* adlı eserinde **وعلم الحديث واللغة أخوان يجريان من واد واحد** "Hadis ilmi ile lugat ilmi (filoloji) aynı yataktan akan iki nehir gibidir"[427] diyerek hadis ilmi ile Arap lügatı ilmi arasındaki benzerliğe işaret etmektedir. Lübnan asıllı Amerikalı Şarkiyatçı George Makdisi (1920-2002) edeb metodolojisi ile hadis metodolojisi arasında ortak birçok unsur bulunduğunu, her ikisinin aynı nehirden aksa bile belli bir mesafeden sonra birbirlerinden

[425] Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, s. 610.
[426] Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi,* s. 610.
[427] Suyûtî, *el-Müzhir,* II, s. 268.

uzaklaştıklarını belirtmiştir. Ona göre hadisçiler, Hz. Peygamber'in hadislerini toplamayı görev edinmişken, lugat alimleri ise Kur'an ve hadislerin dilini anlamak için Arapların sözlük malzemesini toplamaya çalışmışlardır.[428]

Arap edebî ilimlerle hadis ilimlerinin birbiriyle bağlantılı olduğunu gösteren özelliklerden birisi de hadis ilmine başlama dönemleridir. Tasnif döneminde hem hadis talebesi hem de edebi ilimler talebesinin nahiv dersi alması zorunlu tutulmaktaydı. Nahiv ilmini bilmeden hadis ilmini öğrenmenin faydasız olduğuna dikkat çeken Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) şöyle demiştir: "Her kim nahiv ilmini bilmeden hadis öğrenmeye kalkışırsa o, yulafı bulunmayan bir yem torbasına sahip olan merkep gibidir."[429] Aynı şekilde Ebû Avâne'yi bir takım imtihanlardan geçiren Abdullah b. Dâvûd el-Harîbî (ö. 213/829) "Git Arap dilini (nahiv ilmini) öğren" diyerek hadis ilmine başlamadan önce grameri öğrenmesi gerektiğine işaret etmiştir.[430] Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre alimler, kendilerinden hadis öğrenmek isteyen talebelere Kur'an ve dini vecibelerden sonra Arap dilini öğrenmeye teşvik etmişlerdir. Sadece hadisle değil hem hadis hem de lugat ilimleriyle uğraşan alimler de olmuştur. Örneğin Nahivci Muhammed b. Mü'min el-Kindî'nin (ö. 351/962) hem nahiv hem de hadisle iştigal ettiği, her iki alanda da birçok rivayet toplayıp telif ettiği nakledilir.[431]

Arap edebiyatı ilimleri ile hadis ilimleri arasındaki ortak bir nokta da rıhlelerdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi her iki ilmin uzmanları, kendi alanlarındaki bilgiyi ehlinden alabilmek için defter ve hokkaları ile birlikte uzak bölgelere seyahat etmiş, rivayetleri toplamışlardır. İsnad konusunda bazı edibler, hadisçileri taklit etmiş, onlar gibi isnada dayalı nakil metodunu uygulamışlardır. Edebi alanda bilhassa nahivle ilgili bazı kitapların semâ yoluyla nakledildiği bildirilmektedir. Yâkût el-Mevsılî'nin (ö. 618/1221) Şair el-Hâlî'ye (ö. 250/864) ait olan bir kitabı semâ yoluyla istinsah ettiği

---

[428] Makdısı, *Beşeri Bilimler*, s. 118.

[429] İbnü'l Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât ʿalâ enbâhi'n-nühât,* thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1402/1982, I, s. 364; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, s. 28.

[430] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, III, s. 172; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, XXVIII, s. 29; İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, XII, s. 353; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIV, s. 466; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî, *Mirʾâtü'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân,* thk. Muhammed Berekât, Dâru'r-Risâletu'l-Âlemiyye, Dımaşk 1434/2013, XVI, s. 187; Ebu'l-Ferec el-Muâf b. Zekeriyya b. Yahyâ el-Cerîrî en-Nehrânî, *el-Celîsu's-Sâlihu'l-Kâfî ve'l-Enîsu'n-Nâsihu'ş-Şâfî*, Abdulkerim Sâmî el-Cündî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, s. 56.

[431] İbnü'l-Kıftî, *İnbâh,* III, s. 218.

nakledilmektedir.[432] Aynı şekilde Basra mektebine mensup dil alimi Riyâşî'nin (ö. 257/871), Sibeveyh'in nahiv eserini, Arap dili ve edebiyatı alimi Ebû Osman el-Mâzinî'den (ö. 249/863) sema yoluyla aldığı aktarılmaktadır.[433]

Yukarıda zikrettiğimiz gibi lugat ilimleri ile ilgili telif edilen bazı eserler, hadis gibi semâ yoluyla alınmış olsa da bir kısmı isnadsız ve sema olmadan alınmıştır. Buna örnek verecek olursak, Arap dili ve edebiyatı alimlerinden Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109), Arap filozof ve şairi Ebü'l-Alâ el-Maarrî'ye (ö. 449/1057) kendisine semâ yoluyla okumak istediği kitapların isnadını sorunca Maarrî, isnaddan ziyade kitabın dirayet ve anlama yönünü verebileceğini söylemiştir.[434]

Edebî ilimlerden filolojik dil ilimlerinin yanı sıra şiir ile meşgul olan hadis alimleri olmuştur. Tasnif döneminde bilhassa şiire ayrı bir önem verildiğini görmekteyiz. Nitekim bu dönemde şiir geleneği, cahiliye kültüründen ve eski Sasanilerin idari kültüründen alınmıştı. Bu dönemde siyasiler, alimler ve halkın avam takımı, günlük konuşmalarında bile hep şiirli konuşmuşlardı.[435] Şiir geleneğinden hadis alimleri de nasibini almıştır. Mesela ahbar ve şiir ravisi Asmâî (ö. 216/831), meşhur hadis alimi Şu'be b. el-Haccâc hakkında, şiir bilgisinde Şu'be'yi geçen birini tanımadığını ifade etmiştir.[436] Yine bazı hadisçiler Şu'be'ye "Biz senden Rasûlullah'ın hadislerini duyabilmek için günlerce yolculuk ediyoruz, sen ise bizi bırakıp şiirle uğraşıyorsun" deyince o öfkelenip "Be adamlar! Ben kendim için hayırlı olanı sizden daha iyi bilirim, Allah'a yemin ederim ki ben, şiir rivayetinde hadistekinden daha serbest davranıyorum" demiştir.[437] Bazı alimler yalana düşmemek için hadis rivayeti yerine şiir rivayet etmeyi tercih etmişlerdir.

---

[432] İbnü'l Kıftî, *İnbâh,* I, s. 77.

[433] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, s. 137; İbnü'l Cevzî, *Muntazam*, V, s. 5; Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakāti'l-üdebâ',* thk. İbrahim es-Sâmerâî, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün 1405/1985, s. 153; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIV, s. 237; İbnü'l-Kıftî, *İnbâh*, II, s. 368; Zehebî, *Siyer*, XII, s. 374.

[434] Makdisi, *Beşeri Bilimler*, s. 121.

[435] Hodgson, *İslamın Serüveni*, I, s. 251-252.

[436] Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 257; Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî, *İkmâlü Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl,* thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed – Ebû Muhammed Üsâme b. İbrahim, el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001, VI, s. 264; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, s. 164; Ebû Abdullah Muhammed b. b. Ahmed b. Abdulhâdî ed-Dımaşkî es-Sâlihî, *Tabakâtu'l-Ulemâi'l-Hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî – İbrahim ez-Zeybek, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1417/1996, I, s. s. 295.

[437] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X, s. 109; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, X, s. 334; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, X, s. 269; İbnü'l Kıftî, *İnbâh*, II, s.33; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, II, s. 380; el-Enbârî, *Nuzhetu'l-*

Yukarıda Suyûtî'nin zikrettiği gibi hadis ilmi ile edebi ilimler aynı nehirde aksa bile bir mesafeden sonra birbirinden ayrılmaktadır. Bu sebeple hem hadis ilimleri hem de edebi ilimlerle meşgul olan alimler olduğu gibi, her iki alanın birbirlerini yeri geldiğinde sert bir şekilde tenkit eden uzmanları da olmuştur. Nitekim bu tenkid, daha çok ediblerin kanadında gerçekleşmiştir.

Tasnif döneminde hadis alimleri, daha çok isnada dayalı bir metod uygularken edeb alimleri, daha çok dirayete ve anlamaya yönelik bir yöntem takip etmişlerdir. Mesela hadisçi Amr b. Avn el-Vâsıtî (ö. 225/840), çok fazla gramer hatası yapan müstemlîsini edebî eserleri ve şiiri bilen ancak hadis ilmi alanında herhangi bir bilgiye sahip olmayan bir müstensih ile değiştirmiştir. Bu müstensihin, hadis yazdırırken "Hüşeym"i "Haşîm", "Husayn"ı "Hasîn" şeklinde okuması üzerine el-Vâsıtî'nin "Önceki asistanı tekrar göreve alalım, çünkü gramer hataları yapsa da hiç olmazsa ravilerin isminde tahrif suçunu işlemez." dediği nakledilmiştir.[438] Aynı şekilde hem fıkıh hem de hadis talebesi olarak ilme başlayan Sibeveyh, gramer hatası yaptığı için hocası Hammâd b. Seleme'den azar işitince alanını değiştirmiş ve Halîl b. Ahmed'in yanında nahiv ilmine başlamıştır.[439]

Tasnif döneminde bazı edib ve hadisçiler arasında hoş olmayan ihtilaflar meydana gelmiştir. İbn Sîrîn'in nahivcileri sevmediği ve onlar hakkında "Bu insanlar bizi camiden soğuttular" dediği nakledilmektedir. Başka bir rivayette Ebû Zeyd el-

---

elibbâ, s. 103; Nâsıruddîn el-Esed, *Mesâdiru Şi'ri'l-Câhilî*, Dâru'l-Meârif, Mısır, s. 260; Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri*, s. 265.

[438] Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s. 1229

[439] Mezkur hâdise için iki rivayet bulunmaktadır. Birincisi şöyledir: "Sibeveyhî bir gün derste Hz. Peygamber'in **ليس مِنْ أصحابي إلا مَنْ لو شئتُ لأخذتُ عليه ليس أبا الدرداء** hadisini yazarken **ليس ابو الدرداء** şeklinde leyse'nin ismi zannederek yanlış okur. Bunun üzerine Hammâd b. Seleme onu uyararak "Sîbeveyh! Yanlış okudun. Doğrusu böyle değil. Çünkü burada leyse istisnâ edatıdır." der. Sîbeveyh de "Mühim değil, öyle bir ilim öğreneceğim ki asla yanlışımı göremeyeceksiniz" der ve Halîl b. Ahmed'in gramer derslerine devam eder. (Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî, *Tabkātü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn,* thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Kahire trs., s. 66; el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, s. 72; Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ*, X, s. 55; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, II, s. 350.) Söz konusu hadise ile ilgili ikinci rivayet ise şöyledir: "Hammâd b. Seleme bir gün Sîbeveyh'in yanında bir grupla beraber kendisine hadis yazmak için geldiği gün ona Safâ ile ilgili bir hadis yazdırırken şöyle dedim: " **صعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفا** /Rasulullah (S.A.V.) Safâ'ya çıktı." Yazan da Sîbeveyh'in kendisiydi. Sibeveyhî bu ifadeyi **صعد النبي صلى الله عليه وسلم الصفاء** şeklinde kaydetti ve okudu. Ben de kendisine ""Ey Fârısi! **الصفاء** deme. Çünkü **الصفا** kelimesinin sonundaki elif Elif-i Maksûredir" dedim. Sîbeveyh de dersten sonra kalemini kırdı ve 'Arapçamı sağlamlaştırana kadar hiçbir şey yazmayacağım. " dedi. Ebü'l-Kāsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ʿulemâ,* thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1403/1983, s. 118; Bulut, Ali, " Sîbeveyh'in Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler", *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi,* Sayı 1, Ocak 2018, s. 115-138.

Ensârî'nin (ö. 215/830)[440] ayakkabılarının hadis talebeleri tarafından çalındığını söylediği nakledilmektedir. Onun, şiir ve Arap dili talebelerini gördüğünde ayakkabılarını ve elbiselerini çıkarıp bir kenara koyduğu, hadis talebeleri gelirken onları toplayıp görebileceği bir yere aldığı aktarılmaktadır.[441] Yine Hammâd el-Kâtib'in, tabiîne mensup hadis hafızı Simâk b. Harb'den (ö. 123/741) şiir dersi alırken hadis talebelerinin geldiği, onun da talebe arkadaşlarına dönerek "can sıkıcılar geliyor" dediği nakledilmektedir.[442] Ayrıca dil bilimleri ve şiir hocası Ebû Halîfe, hadisçiler hakkında insanların işe yaramazları yakıştırmasında bulunarak hadisçilere olan tavrını dile dökmüştür. Aynı şekilde hadisçilere ders verdiği sırada lugat ilminin talebeleri geldiğinde hadisçileri bırakır onlara ders vermeye başlar ve hadisçiler için "onlar pisliktir" demekten kendini alıkoyamamıştır.[443]

Aynı tavrı edeb alimlerine gösteren son dönem hadisçilerinden Subhî es-Sâlih (1926-1986) hadisçilerin göstermiş oldukları titizliği ediblerin kendi ilimlerinde göstermediklerini, şiir rivayet eden kimselerin yalancı ve gevşek olduklarını belirtmiştir. Ayrıca tedlis ve inkıta' yaptıklarını söylemiştir. Edib ve şairlerin, eserlerini hazırlarken hadisçiler gibi bölüm ve bâb başlıkları şeklinde hazırladıklarını, ancak buna rağmen hadisleri hiçbir şekilde iktibas etmediklerini belirtmiş ve ediblerin hadisle ihticac etmemelerini eleştirmiştir. İktibas etmemelerinin sebebini hadislerin Hz. Peygamber'e ait olmadığına inanmalarına dayandırmaktadır.[444]

Yukarıda zikrettiğimiz gibi hadisçiler ve edipler arasında birbirlerine olumsuz tavır takınanlar olmuştur. Bunun gibi bazı hadisçiler ve edibler arasında husumet olmuşsa da birbirlerinden etkilenerek eserlerini telif eden hadisçi ve ediplerin varlığı da mevcuttur. Nitekim hadis ve edebi ilimleri tek potada birleştiren isim Câhız (ö. 255/869) olmuştur. O, eserlerindeki üslubu nedeniyle, okuyucunun sıkıldığını anladığı

---

[440] Basra mektebine mensup dil ve edebiyat alimidir. Kûfeli Mufaddal ed-Dabbî'den ders almış ve ondan rivayette bulunmuştur. Halife Mehdî'nin Bağdat'a çağırdığı tanınmış alimler arasında yer almıştır. Özellikle dil ve edebiyat başta olmak üzere astronomi, meteoroloji ve botanik gibi çeşitli alanlarda otuzu aşkın eser telif ettiği kaydedilmektedir. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fî maʿrifeti's-sahâbe,* Ali Muhammed Ma'ved – Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994, VI, s. 123; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, II, s. 378; Hüseyin Elmalı, "Ebû Zeyd el-Ensârî", *DİA,* X, s. 270-271.

[441] İbnü'l Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât,* II, s. 30-35.

[442] Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn,* I, s. 159; İbn Adî, *el-Kâmil,* IV, s. 542; İbnü'l-Kıftî, *İnbâh*, II, s. 65.

[443] Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn,* s. 182; Celâlüddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vuʿât fî tabakâti'l-luġaviyyîn ve'n-nühât,* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut trs., II, s. 245.

[444] Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 266.

durumlarda ayet, hadis ve şiirlere yer vererek bunu gidermeye çalışmıştır. Câhız, eserlerinde geçmiş haberleri, şiir, kıssa, mesel, ayet ve hadisleri birarada zikrederek bu alanları birleştirmeyi başarabilmiştir. Bu bilgileri naklederken hadisçilerin rivayet metodunu benimsemiştir.[445] O, aynı zamanda hadisi belâgat açısından ele almakla hadisleri kültür ve edebiyatın bir parçası olarak görmüştür. Hadisleri bir edebiyatçı gibi değerlendiren Câhız'ın bu tavrı, hadis ile edebi ilimleri birbirine yakınlaştırmıştır. Bununla beraber hadisin sahîh, zayıf, mevzû, merfû, mevkûf ve maktû oluşuyla pek ilgilenmemiştir. Bu anlayışıyla mana ile rivayeti önemsemesi birbirinden beslenen iki yaklaşım tarzıdır.[446]

Câhız'a göre Hz. Peygamber, dil konusunda önemli bir ayrıcalığa sahiptir. Bu özelliği de az sözle çok şey ifade etmek manasına gelen Cevâmiu'l Kelim'dir.[447] *el-Beyân ve't-Tebyîn* eserinde naklettiği 90 hadisi belagat harikası olarak nitelendirmiştir.[448] Eserinde Hz. Peygamber'in mesel haline gelmiş hadislerinden bahsetmektedir. Câhız *el-Beyân* ve diğer eserlerinde, Hz. Peygamber'in fasih ve beliğ bir dile sahip olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu sözleri Hz. Peygamber'den önce kimse söylememiştir. Onun sözlerinin çoğu konuşma dili olmuş, mesel haline gelmiştir. Câhız'a göre Hz. Peygamber'in (sas) mesel haline gelen bütün sözleri Darb-ı mesel olmuştur.[449] Câhız, Hz. Peygamber'in (sas) edebiyatı öven bazı hadislerini sıralamıştır. Bunlardan ikisi şöyledir; "Yapmacık söz söylemekten sakının."[450] "Sizden sevmediğim kimse ağzını açıp ölçüsüzce konuşan gevezelerdir."[451] Bunların dışında Hz. Peygamber'in yüksek sesle konuşmayı kerih gördüğünü söylemiştir. Onun hutbelerinde, mektuplarında ve sözlerinde şiirsel ifadeler varsa da onlar şiir niyeti ile söylememiştir. Bu Hz. Peygamber'in sözlerinin beliğ olmasından az sözle çok manaya

---

[445] Hüseyin Akyüz, *el-Cahız'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 114.
[446] Akyüz, *el-Cahız'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, s. 114-115.
[447] Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, s. 15-17. Söz konusu rivayet Ebû Hureyre kanalıyla şöyle rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Altı şey ile diğer Nebilere üstün kılındım; bana cevâmiu'l-kelim verildi, bir aylık mesafede bulunduğum halde, korku ile düşmanlarıma galebe çaldım, bana ganimetler helal kılındı, yeryüzü bana mescid toprağı temiz kılındı, bütün insanlara Nebi olarak gönderildim, benimle Peygamberlik bitti." Buhârî, Teyemmüm, 1; Müslim, "Mukaddime", 5; Tirmizî, "Siyer", 5.
[448] Câhız, *el-Beyan*, II, s. 18-39.
[449] Câhız, *el-Beyân*, II, s. 14-17.
[450] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, s. 193-194.
[451] Tirmizi, "Birr", 71; Ahmed, Müsned, II, s. 369; Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi*, XI, s. 144.

delalet ettiğine işaret etmektedir. Bu sözler, şiirsel ifadeler barındırsa da şiir olarak kabul edilmezler.[452]

Edebî ilimlerin hadis edebiyatının oluşumunda en çok tesir ettiği alanın Garîbu'l-Hadis ilmi olduğu kanaatindeyiz. Hz. Peygamber çeşitli bölgelerden gelen heyetlere hitab ederken Arapçanın zengin dil malzemesini kullanmıştır. Cevâmiu'l-Kelim özelliği ile sözlerinde veciz ifadeler yer aldığı için sahabe bazen anlamadığı ifadeleri ona sormuştur.[453]

Garîbü'l-Hadîs eserlerinde, anlamı bilinmeyen bir sözcüğün sözlük anlamıyla yetinilmediği için Arap dilcilerinin sözlerinden, şairlerin şiirlerinden yararlanarak o sözcüğün edebî incelikleri üzerinde durulmuştur. Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimlere hadislerde geçen ve halkın muhtevasını bilmediği garib sözcükler sorulunca, bu sözcüklerin muhtevasını ediblere ve dil âlimlerine sormalarını tavsiye etmişlerdir. Böylece bu husus Garîbü'l-Hadîs ilminin aslında dil ilimlerine bağlı bir alan olduğunu göstermektedir.[454]

Garîbu'l-Hadis alanında eser telif eden müelliflerin çoğu, aynı zamanda filoloji (dil) ilmi ile de iştigal etmişlerdir. İbnü'n-Nedîm ilk Garîbü'l-Hadîs eserinin, Basralı dil âlimi Ebû Adnan Abdurrahman b. Abdüla'lâ es-Sülemî (ö. 250/864) tarafından yazıldığını iddia etmektedir.[455] Bazı alimler de ilk Garîbü'l-Hadîs eserinin Arapça sözlük yazarı ve hadis müellifi Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) tarafından yazıldığını ileri sürer.[456] Ancak çoğunluğa göre *Şerhu garîbi'l-hadîs* adıyla ilk garibü'l hadis eserini Ebu Ubeyde Mâmer b. Müsennâ (ö. 209/824) telif etmiştir ki o da Arap dili ve edebiyatı, tefsir, ahbar ve nesep ilimleri ile meşgul olmuştur. Aynı şekilde dil, edebiyat, Kur'an ilimleri, hadis ve tarih sahalarındaki eserleriyle tanınan İbn Kuteybe de (ö. 276/889) *Garîbü'l-Kur'an* ve *Garîbü'l-hadîs* eserlerini telif etmiştir. Mutezili Arap dili ve edebiyatı alimi Zemahşerî'nin de (ö. 538/1144) bu alanda *el-Fâ'ik fî garîbi'l-hadîs* adıyla yazılmış bir eseri bulunmaktadır. İlk sistematik Garibü'l-Hadis olma özelliği ile bilinen eserin müellifi Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın (ö. 224/838)

[452] Câhız, *el-Beyân*, I, s. 287-289; Akyüz, *el-Cahız'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, s. 167.
[453] M. Yaşar Kandemir, "Garîbü'l-Hadîs", *DİA,* XIII, s. 376.
[454] M. Yaşar Kandemir, "Garîbü'l-Hadîs", DİA, XIII, s. 376.
[455] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 115.
[456] Hakîm, *Ma'rife*, s. 146.

hadis dışında Arap dili ve edebiyatı ve kıraat ilimleri ile uğraştığı nakledilmektedir.[457] Garibü'l-Hadis alanında yazılan eserlerin müelliflerinin aynı zamanda edib ve lügat alimleri oluşu, Arap edebiyatının en çok Garibü'l-Hadis edebiyatına etki ettiğini göstermektedir.

1.2.3.2. Hadis Tasnifinde Mevâlî Hadisçilerin Rolü

Sözlük anlamı "koruyucu, yardımcı, dost; âzat eden efendi; âzat edilen köle" anlamlarına gelen ve mevlâ sözcüğünün çoğulu olan mevâlî kavramı, Müslümanların fetihlerden sonra kendi istekleriyle Müslüman olan gayri Araplar için kullanılırdı. Genel itibarıyla doğuda İranlılar ve Türkler, Kuzey Afrika ve Endülüs'te Berberîler, Mısır'da Kıbtîler'den oluşan ve Arap olmayan Müslümanları ifade etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır.[458]

Hicretin ilk asırlarında birbirinden farklı kültür ve medeniyetlere sahip olan bölgelerin, Müslümanların hakimiyeti altına girmesi ile Arap olmayan unsurlar da Müslüman olmuşlardır. Araplar etnik unsur olarak kendilerinden olmayan Müslümanlara mevâli demişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidîn döneminde, Araplarla mevâlîler arasında eşitliğe dayanan bir politika izlenmekteydi.[459] Ancak Corci Zeydan'a göre Emeviler döneminde bu böyle olmadı. Mevâlilerin hor görüldüğü Emeviler döneminde Araplar, daha çok siyaset ve idarecilikle uğraştıkları için zanaat, ticaret, sanayi, bilim ve ilim gibi şeylerle uğraşmaktan kaçınmışlardı. Bu sebeple Araplar, kendi içlerinde ilimle uğraşan birini gördüklerinde onu ayıplamış ve hakkında "Mevâlinin sanatıyla meşgul oluyor" demişlerdir.[460] Zeydan'ın Emevîler döneminde Araplar'ın tamamının ilimden uzak olduğu iddiasına katılmamaktayız. Nitekim Hicrî birinci asrın sonu ile ikinci asrın başlarında Medine'li Fukahâ-i Seb'a gibi birçok Arap alim bulunmaktaydı. Ancak

---

[457] İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, VIII, s. 286; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXIII, s. 323; Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm", *DİA,* 1994, X, s. 244.

[458] İsmail Yiğit, "Mevâlî", *DİA*, XXIX, s. 424.

[459] Şemseddin Günaltay, *Selçukluların Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Sosyal ve Ekonomik ve Dini Durumu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1943, VII, s. 59; Hatalmış, Ali, "İslam'ın İlk Dönemlerinde İdari Hayatta Köle ve Mevali", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 13, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2013, s. 151-171; Özdemir, Mehmet Nadir, "Emevîler Döneminde 'Mevâlî'" *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1, Haziran 2020, s. 189-210; Adem Apak, "Şuûbiyye", *DİA*, XXXIX, s. 244.

[460] Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, s. 629.

Abbasiler dönemine nazaran Emevîler döneminde Arapların az bir kısmı ilimle meşgul olmaktaydı.

Emeviler döneminde toplum, etnik ve dini yönüyle Arap, mevâli ve zımmi gibi üçlü bir tabakadan oluşmaktadır. Bu üçlü taksimde toplumsal olarak hiyerarşiye göre asıl unsur Arap'tır, inanç özelliği ise sonra gelir. Bu sebeple mevâli, Müslüman olduğu halde Arap olmadığı için bir alt tabakada görülmekteydi. [461]

Arapların yukarıda belirttiğimiz gibi, kendilerinden alt tabakada gördükleri mevâlîye karşı eşitsizliğe dayanan bir politika izlediği hususunda birçok rivayet bulunmaktadır. Nitekim bu rivayetlere göre Araplar mevâlî ile aynı sofrada oturmuyor, onları ayakta bekletiyor, Araplar bir sofrada oturduklarında onlar ayakta bekliyor, aynı sofrada oturduklarında ise onları aralarına almıyorlardı. Onlarla aynı safta ve bazen aynı yoldan yürümüyorlardı. [462] Aynı şekilde Arap kadınların mevâlî erkeklerle evlenmelerinin uygun görülmediği, Arapların mevâlînin arkasında namaz kılmaktan çekindiği, kılanların da tevazu için kıldığı rivayetleri de mevcuttur. Hatta o dönemde "(namazın önünden geçen) üç şey namazı bozar. Eşek, köpek ve mevlâ" şeklinde tahkir edici sözler de mevcuttur.[463] Bu rivayetlere bakıldığında belli bir dönemde mevâlinin bazı haklardan mahrum bırakıldıkları görülmektedir.

Tasnif döneminin altın çağının yaşandığı Abbasilerin ilk dönemine gelindiğinde ise, Arapların diğer etnik unsurlara karşı olan hakimiyetleri azalmış, Araplarla mevâliler arasında eşitsizlik ortadan kalkmıştır. Bu dönemde "Bütün Müminler kardeştir" ayeti, Hz. Peygamber'in "Arabın aceme bir fazileti yoktur, üstünlük ancak takvadadır." hadisi, Hz. Ömer'in "Huzeyfe'nin azatlı kölesi Salim hayatta olsaydı onu Vali tayin ederdim" sözü, Hz. Ali'nin "Şerifin meşruf üzerine, Arabın acem üzerine üstünlüğü yoktur" sözü Abbasileri etkilemiş ve asabiyete önem vermemelerine imkan sağlamıştır.[464] Bir süre sonra mevâlî, siyasi ve toplumsal olarak Araplardan daha üstün bir hale gelebilmiştir.[465] Böylece mevâlî üzerindeki baskı tam tersine dönmüş ve yeri geldiğinde onlar Araplara baskı yapar hale gelmiştir. Mevâlî bir anneden doğan halife

[461] Garlof Wan Wloten, *Emeviler Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akidesi Üzerine Araştırmalar*, çev. M. Said Hatiboğlu, A.Ü.F. Yayınları, Ankara 1986, s. 27-33.
[462] Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, , *el-İkdü'l-Ferîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1983, III, s. 361.
[463] İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, III, s. 361.
[464] Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I, s. 27.
[465] Mustafa Öztürk, *Mevâlinin Hadis İlmindeki Yeri*, Yedirenk Yayınları, İstanbul 2012, s. 107.

Me'mûn, Mutasım ve Vâsık dönemlerinde mevâlîler, devletin önemli kademelerine getirilmiştir. [466]

Özellikle İran asıllıların çoğunlukta olduğu gayri Arap unsurlar arasında, mevâlîleri Araplardan üstün göstermek için Şuûbiyye akımı oluşturulmuştur. Şuûbiyyeye mensup olanlar, başta Arapların mevâlî ile eşit olduğu ilkesini savunurken daha sonra siyasi, fikrî ve ençok da edebî bir akım olarak kurumsallaşmış, Arapları tahkir eden faaliyetlerde bulunmuşlardır.[467] Mevâlînin Araplardan üstün olduklarını göstermek için ayet ve hadisleri kendi fikrî yapılarına göre tevil etmiş, hatta hadis uydurmaktan geri durmamışlardır.[468] Şuûbi mevâlîler, Arapları tahkir etmiş, Arap kabilelerinin tarih ve neseplerindeki ayıp ve kusurlarını konu alan "Mesâlîb" isminde eserler telif etmişlerdir.[469]

Şuûbiler ayrıca Arap edebiyatına saldırmış, Arapları kötü, kendi milletlerini faziletli gösteren kıssa, haber ve hadisler uydurmuşlardır.[470] Araplar da Şuûbi mevâlîlere karşı kendilerini savunmak için reddiyeler yazmış, bu karşılıklı mücadele neticesinde Ensâb ve Lügât ilmi ortaya çıkmıştır.[471]

---

[466] Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I, s. 27.

[467] İsmail Yiğit, "Mevâlî", *DİA*, XXIX, s.424.

[468] Şuûbiyye hareketine mensup olanlar Hucûrat Sûresinde geçen **يَا اَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَاُنْثٰى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُواْ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ اَتْقٰيكُمْ اِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** *"Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim (şuub) ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır."* (Hucûrât, 49/13) ayeti kendi ideolojik görüşlerine göre tevil etmişlerdir. Onlara göre Şuûbiyye ve dolayısıyla mevâli tabaka, Araplara göre daha üstün olduğu için Yüce Allah mezkur ayette mevâliyi kastetmek üzere önce "Şuûben" lafzını sonrada Arapları kastetmek için "kabâîl" lafzını vahyetmiştir. Bu husus da mevâlinin Araplardan daha üstün olduğunu göstermektedir. Şuûbiyye mensuplarının bu teviline karşı Araplar da kendilerini üstün gösterecek bir takım tevillerde bulunmuşlardır. Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında Arap-Mevâlî İlişkileri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 61-92; Apak, Adem, "Şuûbiyye Hareketinin Tarihi Arka Planı ve Tezahürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye" *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, Cilt 6, Sayı 12, 2008, s. 17-52.

[469] Mesâlib hakkında bilgi almak için bkz. Zeynüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebûbekr b. Abdulkâdir el-Hanefî er-Râzî, *Muhtâru's-Sıhâh,* thk. Yûsuf Şeyh Muhammed, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1420/1999, s. 49; Öztürk, *Mevalinin Hadis İlmindeki Yeri*, s. 117.

[470] Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, s. 27-28.

[471] Goldziher, *Studies*, s. 177. Siyasi ve dini alanda vuku bulan bu tartışmalar, o dönemde şiirlerde yer alan Ensâb ilminin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu sebeple Câhız (ö. 255/869) ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi edebiyatçı ve tarihçiler, eserlerinde ilk Ensab alimlerinden ve nesebe dair eserlerine değinmişlerdir. İlk Ensab eserlerinin Yekzân Sühaym b. Hafs'ın (ö. 190/806) telif ettiği *Nesebü'l-Kebîr, Kitâbü Ahbâri Temîm ve Kitâbü Nesebi Hındif* üç eseri olduğu nakledilmektedir. Kureyş kabilesinin nesebine ait olan ilk müstakil eserin ise *Şeyhü'l-Arabiyye* eserinin müellifi Müerriz es-Sedûsi (ö. 195/810) olduğu bildirilmektedir. Câhız, *el-Beyân*, III, s. 270; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbu'l-Heyevân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424, VII, s. 454; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 47; Mustafa Fayda, "Ensâb", *DİA*, XI, s. 246.) Ayrıca Araplarda

Şuûbiyye akımına mensup olan mevâlîlerle hafız, müfessir, muhaddis ve fakih gibi ilimle iştigal eden mevâlîleri birbiriyle karıştırmamak gerekir. Nitekim Şuûbiyye hareketine mensup olan mevâlîler, ilimle uğraşmaktan ziyade ideolojik sebeplerle bu harekete mensup olmuşlardır. Bu akıma toplumun hem cahil hem de kültürlü insanların katıldığı görülmektedir. Grubun öncüleri ve en çok faaliyet göstereni ise aydınlar ve yazarlar olmuştur. Bunlar faaliyetlerini edebi metotlarla sürdürmüşlerdir. Bu faaliyet Zındıklık doktrinlerine benzer özellikler taşıdığı için hadisçiler, alimler ve dindar Müslümanlar, bu harekete katılmamışlardır.[472] Bu da Şuûbiyye hareketinin siyasî ve ilmî açıdan çok yeni bir çığır açma projesi olduğunu gösterir.

Hadis ilminin ilk müdevvini kabul edilen Zührî'nin de mevâlîye soğuk baktığı ile ilgili rivayetler mevcuttur. Zührî'ye "Neden mevâlîden rivayette bulunmuyorsun?" denilince "Muhacirûn ve Ensarın çocuklarıyla (Araplarla) karşılaşınca onlara ihtiyacım kalmadı" dediği nakledilmektedir.[473] Nitekim İbn Abdülberr (ö. 463/1071) alimlerin birbirleri hakkındaki sözlerine değinirken kıskançlığı ve buğzu nehyeden bazı hadisler zikretmiş, ardından alimlerin birbirleriyle ilgili bazı örnek değerlendirmelerine işaret ederek, bunların dikkate alınmaması gerektiğini söylemiştir. [474]

Zührî'nin mevâlîye bakışı her ne kadar menfî olsa da bu husus, tüm mevâlîlere aynı tavrı gösterdiği anlamına gelmemektedir. Nitekim Abdülmelik ile Zührî arasında geçen uzun bir diyalog da Zührî'nin Mekke'de Atâ b. Ebû Rebâh'ın (ö. 114/732), Yemen'de Tâvûs b. Keysan'ın (ö. 106/725), Mısır'da Yezîd b. Ebî Habîb'in (ö. 128/745), Şam'da Mekhûl'un (ö. 112/730), Cezîre'de Meymûn b. Mihran'ın (ö. 117/735), Horasan'da Dehhâk b. Müzâhîm'in (ö. 105/723), Basra'da Hasan b. Ebu'l-Hasan'ın, Kûfe'de İbrahim en-Nehâî'nin (ö. 96/714), mevâlî oldukları halde kendi bölgelerinin en üstün alimleri olduğunu söylediği nakledilmektedir.[475]

Ensab ilminin teşekkülü ve İslam tarihi açısından önemi için bkz. Önkal, Ahmet, "Araplarda Ensâb İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, 1990, s. 117-132.

[472] Öztürk, *Mevâlinin Hadis İlmindeki Yeri*, s. 117.

[473] Zehebî, *Siyer*, V, s. 344.

[474] İbn Abdülber, *Câmiu'l-beyân*, II, s. 150-163.

[475] Hakîm, *Ma'rife*, s. 171; es-Seyyîd Münazır Ahsen el-Geylânî, *Tedvînu'l-Hadis*, Arapçaya çev. Doktor Abdurrezzak İskender, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2004, s. 130-131. Zehebî bu rivayetin münker olduğunu belirtmiştir. Rivayet sened ve metin yönünden tenkit edilmiştir. Hatta Şuûbiyye mensuplarınca Araplara karşı uydurulan bir rivayet olduğu da

Hadis ilmi ile meşgul olan mevâlîler III. asırda daha etkin konuma gelmişlerdir. Bunda Abbasilerin mevâlî ile Araplar arasındaki eşitsizliği sonlandırmasının etkisi büyüktür. İbn Haldûn bu hususa vurgu yaparak özellikle III. asırda Müslüman alimlerinin çoğunun Arap olmadığını şu sözleriyle açıklamaktadır: "Çok nadir istisnalar dışında hem dini hem de aklî ilimler sahasında, İslam dininin bünyesinde yetişmiş olan alimlerin çoğunun Arap olmayışı dikkate değer bir gerçektir. Bir alim Arap olduğunda bile dil ve terbiyede Arap değildir, çünkü Arap olmayan hocaları vardır. Bu, İslamın Arapça kaynaklı ve kurucusunun bir Arap olmasına rağmen böyledir."[476] İbn Haldûn'a göre buradaki ayırımın sebebi yerleşik ve göçebe kültüre dayanmaktadır. Ona göre yerleşik kültüre bağlı olarak başlangıçta Müslümanlar arasında sanat ve ilim yoktu. Bunlar da sözlü geleneğe dayanan şer'i hükümlerdi. O dönemde halk, Arap ve bedevi oldukları için talim, telif ve tedvinin ne olduğunu bilmezlerdi. Dolayısıyla ilim, sadece zengin bir yerleşik kültüre sahip şehirlere aitti. Bu yerleşik kültüre sahip şehirlerde yaşayanlar ise mevâlîler olduğu için, onlar daha çok ilimle ve ilmi tedvin etmekle uğraşmışlardı.[477]

Hicri III. asırda Araplar kendi dillerinin gramerini, tefsiri, kelamı, fıkhı ve felsefeyi, Arapçayı ikinci dil olarak öğrenen mevâli alimlerden öğrendiği gibi, hadis ilmini ve bu ilmin eserlerde toplanarak muhafaza edilmesini de Arap olmayan muhaddislere borçludurlar. Nitekim hadis tarihinin altın çağı olarak kabul edilen Hicri III. asırda, kaleme alınan hadis eserlerinin büyük bir kısmının Arap olmayan muhaddisler tarafından yazıldığı görülmektedir. Bunun en açık örneğini Kütüb-i Sitte müellifleri göstermektedir. Nitekim bu müelliflerden beşi Arap değildir. Ancak bugün başta Arap dünyası olmak üzere İslami ilimlerde derinleşen tüm alimler, Kütüb-i Sitte'yi Kur'an-ı Kerim'den sonra dayanılacak ikinci kaynak olarak kullanmaktadırlar.

---

nakledilmektedir. Nitekim hem isnad hem de metin yönüyle tenkid edilmiştir. Bu rivayetin isnadının Velîd b. Muhammed el-Mukrî isnadı dışında bir isnad bilinmemektedir. Velid'in de metrûk bir ravi olduğu nakledilmiştir. Ahmed b. Hanbel onun Zührî'den acaib rivayetlerde bulunduğunu belirtmiştir. İbn Maîn onun hakkında "kezzab" demiştir. Tirmizi "yuda'afu fi'l hadis" derken Nesâî "metruku'l hadis" demiştir. İbn Hibban ise Velid hakkında "Zührî'den onun rivayet etmediği mevzu hadisler rivayet etmiştir" şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Metin açısından ise şu yönüyle tenkid edilmiştir; Nitekim Mısır'da en üstün alim sayılan Yezid b. Ebî Hubeyb'in Zührî'nin döneminde genç yaşta olup henüz ilim öğrenmemişti. Hal böyle iken nasıl olur da Mısır'ın en üstün alimi olur. Mekhûl ise henüz ergenlik çağına ulaşmamıştı. Mizzî, *Tehzîbu'l Kemâl*, XXXI, s. 77-81.

[476] İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 994.

[477] İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 995.

Bugün Kur'an'dan sonra en sahih kitap olarak bilinen *el-Câmiu's-Sahîh*'in müellifi Muhammed b. İsmail el-Buhârî, Müslim b. Haccâc, Tirmizî ve İbn Mâce'nin etnik köken olarak Arap olmaması, bize İslam'ın etnik bir özellik taşımadığını gösteren en açık örnektir. Nitekim hadis ilimlerinin en temel kaynakları, bu müellifler tarafından telif edilmişlerdir. Müslümanların yaşam şekillerini belirleyen hadisler, bu eserlerde günümüze kadar gelebilmişlerdir.

1.2.4. Felsefe ve Tercüme Hareketlerinin Hadis Edebiyatı ile İlişkisi

Grekçe "sevgi" anlamına gelen fila ile "hikmet" anlamına gelen sofiadan oluşan ve "hikmet sevgisi" demek olan filasofia kelimesi, Arapça'ya felsefe şeklinde geçmiştir. Felsefe ile uğraşanlara da "filasofos" (hikmeti seven) denmiş ve bu kelime Arapça'ya **الفيلسوف** "feylesûf" (çoğulu felâsife) olarak geçmiştir. Tarihte bu ünvanla anılan ilk düşünürün ise Thales olduğu bilinmektedir.[478]

Felsefenin hadis edebiyatına etkisine geçmeden önce sosyo-kültürel yapıdaki etkisine değinmekte fayda görmekteyiz. Kültür insanla ilgili birçok şeyi içerdiğinden felsefe ile olan ilişkisi de önemli bir yere sahiptir. Öncelikle bilmemiz gereken bir husus kültürün felsefeden daha geniş kapsamlı olduğudur. Bu sebeple felsefeyi kültürün bir alt dalı olarak da görebiliriz. Kültür ile felsefenin en önemli ortak özelliklerinden biri dildir. Dil, kültürü oluşturan en önemli unsurlardan birisidir. Dil ile meydana gelen bütün insan faaliyetleri kültüre yansır. Dil kültürün olduğu gibi felsefenin de en önemli ifade aracıdır. Bu sebeple felsefe ile kültürün ortak alanı, dildir diyebiliriz. Bu bakımdan kültür ile felsefenin kesiştikleri alan dildir.[479]

Dil aracılığıyla kültür ile aynı noktada birleşen felsefenin, nakli ilimlere yakın olduğu pek söylenemez. Özellikle hadis alimlerinin felsefeye çok sıcak bakmadığı bilinmektedir. Nitekim hadisçiler arasında felsefeye sıcak bakanlar olduğu gibi felsefe ile meşgul olanları eleştirenler de olmuştur. Hatta felsefe ile uğraşmayı cerh sebebi sayan münekkit alimler de bulunmaktadır. Bu hususlara girmeden önce yukarıdaki bilgilere dayanarak "Feylesûf/Filozof"[480] kavramının anlam alanına değinmekte fayda

---

[478] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, s. 273; Komisyon, (İbrahim Mustafa, Ahmed ez-Zeyyâd, Hâmid Abdulkadir, Muhammed en-Neccâr), *el-Mu'cemu'l-vasît*, Dâru'd-Da'vet, II, s. 700; Mahmut Kaya, "Felsefe", *DİA*, XII, 311; Hüseyin Aydın, "Filozof", *DİA*, XIII, 107.

[479] Alparslan Açıkgenç, "Felsefe – Kültür İlişkisi", *19 Mayıs Üniversitesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, s. 34-38.

[480] Varlık, bilgi, dil ve değerler alanıyla ilgili problemleri akılcı ve tenkitçi bir yaklaşımla ele alıp temellendirmeye çalışan düşünce adamı. Hüseyin Aydın, "Filozof", *DİA*, XIII, s. 107.

görmekteyiz. "Feylesûf/Filozof" kavramının sadece felsefe ile meşgul olanlar için kullanılmadığı, bir takım rivayetlerden anlaşılmaktadır. Zira felsefe ile uğraşmayı bidat sayan bazı hadisçiler için feylesûf denildiği görülmektedir. Bu alimlerden birisi de İmam Şafiî'dir. Ahmed b. Hanbel, oğlu Abdullah'ın yanında İmam Şafiî'yi överken onun için kullandığı şu cümle dikkat çekicidir: "Şafiî, lügat, ihtilaf, meânî ve fıkıh ilimlerinin feylesûfudur."[481]

Hakkında Feylesûf kelimesi kullanılan başka bir hadisçi de Ali İbnü'l-Medînî'dir. Hatîb el-Bağdâdi onun hakkında "… bu sanatın (hadis ilminin) feylesûfu olduğu gibi Hadis taifesinin de lisanı ve hatibidir" demektedir.[482] İbn Hacer el-Askalânî'nin de "İlel ve Ahbar ilimlerinin feylesûfu" şeklinde nitelendirildiği nakledilen bilgiler arasında yer almaktadır.[483]

Bilindiği üzere İmam Şafiî ve İbnü'l-Medînî, felsefeyle meşgul olan alimler değildi. Bu sebeple onlar hakkında Feylesûf kavramının kullanılmasının sebebi netleşmiş değildir. Ancak bu iki alimin Feylesûf/Filozof olarak anılmalarının iki ihtimalden kaynaklandığı belirtilmektedir; birincisi Ahmed b. Hanbel ve Hatîb el-Bağdâdî gibi onlara bu sıfatı yakıştıran muhaddislerin felsefeye ve kavramlarına karşı takındıkları tavrın, zannedildiği gibi o kadar şiddetli olmadığı, dolayısıyla bu tabirin hadis ilmi çerçevesinde hadisçiler için kullanılmasının bir sakıncasının bulunmadığıdır. İkincisi ise, bunun Yunan filozoflarının yolundan giden ve onların metodunu benimseyen diğer İslam filozoflarına yönelik tepkisel bir hareketin sonucundan kaynaklanması ihtimalidir. İkinci ihtimali ele alacak olursak Ebû Muhammed el-Yafiî'nin (ö. 768/1367) bu hususta İmam Şafiî'nin fıkıh usulündeki otoritesini, Yunan filozofu Aristotalesin Mantık ilmindeki otoritesiyle mukayese ettiğini görmekteyiz.[484] Aynı şekilde Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), İmam Şafiî hakkında "Arûz ilminde Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) mantık ilminde de Aristo'nun

---

[481] Zehebi, *Siyer*, VIII, s. 271; Muhammed b. Mükerrem b. Ali, *Muhtasaru Tarihi Dımaşk li ibn Asâkîr*, thk. Abdulhamîd Murâd, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1404/1984, XXI, s. 384; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *Tabakâtü'ş-şafiîyyîn*, thk. Ahmed Ömer Hâşim, Mektebetu Sekâfetu'd-Dîniyye 1413/1993, I, s. 97; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, *Menâkıbu'ş-Şâfiʿî,* thk. Seyyîd Ahmed Sakar, Dâru't-Turâs, Kâhire 1390/1970, I, s. 19;

[482] Hatîb, *el-Cami li ahlâki'r-râvî,* II, s. 302.

[483] Radiyüddîn İbnü'l Hanbelî, *Kafvü'l-eser fî safvi ʿulûmi'l-eser*, nşr. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetu Matbûâtu İslamiyye, Beyrût 1408/1987, s. 42.

[484] Abdullah bin Es'ad bin Ali bin Süleymân bin Felah el-Yâfiî, *Mirʾâtü'l-cenân ve ʿibretü'l-yakzân fî maʿrifeti havâdisi'z-zamân*, Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrût trs., II, s. 18; Mustafa Ertürk, *Filozof ve Tabib Muhaddisler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 30.

konumu neyse, Usûl-i Fıkıhta Şafiî'nin konumu odur."[485] diyerek İmam Şafiî'nin düşünce sistematiğini felsefe doktrinlerine benzetmiştir. Çünkü İmam Şafiî, siyaset ile ilim arasındaki bağı açıklayarak, siyasetin ilme olan baskınlığını imkân nispetinde azaltmak istemiş, böylece Müslümanları Kur'ân ve sünnet üzerine birleştirmeyi amaçlamıştır. İmam Şafiî'nin metodolojisine baktığımız zaman onunda nakli ilimlerle akli ilimlerde hakikatin ne olduğunu bulma çabasına girdiğini görürüz. Bunu da ilmi merkezleri dolaşarak önemli alimlerden elde ettiği bilgileri kendi düşünce sistemi ile birleştirerek yapmıştır. Böylece yeni bir fıkıh anlayışı geliştirmiştir.

Kanaaatimizce İmam Şafiî hakkında "feylesûf/filozof" kavramının kullanılmasının sebebi, onun sünneti sistematik hale getirmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Fahreddîn er-Râzî'nin sözünden anlaşıldığı gibi, o dönemde feylesûf kavramının derin kavrayış gücüne sahip olanlar için kullanıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla İmam Şafiî, hem hadis usulünün temellerini atarak hem de sünnetle fıkhı birleştirerek yeni bir çığır açmıştır. Özellikle *er-Risâle*'de ilimlerin usulüne getirdiği metodoloji, *İhtilâfu'l-Hadîs* eserinde Haber-i Vâhid'i derin düşünsel bir hipotezle açıklaması, onun derin kavrayış sahibi olduğunu göstermektedir. Bu sebeple kendisine feylesûf, yani derin kavrayış gücüne sahip olma sıfatı verilmiş olabilir. Böyle olması durumunda feylesûf kavramının sadece felsefe ile meşgul olan düşünürler için kullanılmadığı, her alanda sistematik bir düşünce yapısına sahip olanlar için de kullanılabileceği akla gelmektedir. Biz bu başlıkta yukarıda zikredilen alimler için kullanılan filozof sıfatını değil bizim anladığımız felsefe ile hadis ilmi arasındaki ilişkiye değinmeye çalışacağız.

Felsefe ilimleri özellikle tercüme hareketlerinin yoğun faaliyetlerine başlanıldığı Me'mûn, Mutasım ve Vâsık dönemlerinde Mutezile sayesinde zirveye ulaşmıştır. Hatta Montgomery Watt, İslam dininin akidevi doktrinlerini Yunan felsefesi düşüncesine dayanarak tartışan ve felsefeyi İslam dinine ilk sokan mezhebin Mutezile olduğunu söylemiştir.[486] Dolayısıyla Mutezili alimler başta olmak üzere felsefeden etkilenenlerin, tercüme hareketleri kanalıyla bunun tesirinde kaldıkları görülmektedir. Nitekim Abbasiler döneminde başlatılan tercüme faaliyetlerinden ilk defa Mutezili alimleri takip eden mensuplar etkilenmiştir. Zira ilk Mutezililer, tercüme

[485] Mennâ b. Halîl b. el-Kattân, *Târîhu teşrîi'l-İslâmî*, Mektebetu Vehbe, 1422/2001, s. 369.
[486] Watt, *İslami Tetkikler*, s. 61

hareketlerinden önce yaşamışlardır. İlk Mutezilileri takip edenlerin felsefi doktrinlerden etkilendiklerini, eserlerini ve itikâdî görüşlerini tercüme edilen bu eserlere göre şekillendirdiklerini ifade etmek mümkündür. Nitekim hicri III. asrın mutezilî âlimi sayılan Câhız'ın (ö.255/869) *Kitâbu'l-Hayevân* [487] adlı eseri incelendiğinde, bu eser üzerinde Yunan şüpheciliğinin derin tesirini görmek mümkündür.[488]

Tasnif döneminde tercüme hareketleri sebebiyle Yunan felsefesinin izleri, İslami ilimlere kısmen yansımış olsa da felsefenin büyük bir tesirinin olduğunu söyleyemeyiz. Özellikle Ehl-i Hadis'in ve Kelamcıların ilmi çabaları sonucunda Yunan Felsefesi etkisiz hale getirilmeye çalışılmıştır. Bütün bunlar, daha önce çatışma halinde olan Ehl-i Hadis ile kelamcılar arasında sonradan meydana gelen bir uzlaşma ile olmuştur. Özellikle felsefi fikirler, Sünni doktrine göre cem edilmiş ve Ehl-i Hadis'in savunabileceği bir düşünce haline getirilmiştir.[489]

Böylece Halku'l-Kur'an gibi kendi fikirlerini devlet desteği ile halka ve alimlere zorla dayatmaya çalışan Mutezile, daha sonra devlet desteğini yitirince tamamen dışlanmıştır. Onun dışlanması ile de felsefi fikirler, özellikle de Yunan felsefesi ve mantığı İbn Sînâ (ö. 428/1037), Fârâbî (ö. 339/950) ve Gazzâli'nin (ö. 505/1111) elinde, Ehl-i Sünnet çerçevesinde değerlendirilmeye başlanmıştır. Ayrıca felsefe

---

[487] *Kitâbü'l-Hayevân* eseri yedi ciltten oluşan bir hayvanlar ansiklopedisi hüviyetindedir. Müellif birinci ciltte, dil bilimi, felsefî ve sosyolojik ve özellikle varlık tasnifi açılarından önemli görüşlerin yer aldığı uzun bir girişe yer vermiştir. Aynı ciltte köpekler hakkında bilgi vermiştir. Keza çeşitli kelâm ve felsefe meselelerine yer vermiştir. Aynı konuya ikinci ciltte de yer vermiştir. Üçüncü cildi genelde kuşlara, özellikle de güvercinlere ayırmıştır. Bu ciltte de yine insanla ilgili birçok mesele kuşlarla irtibatlı biçimde dile getirilmektedir. Dördüncü ciltte genelde böcekler ve yılan gibi sürüngenlere yer vermiştir. Beşinci ciltte kelâma ilişkin birtakım ihtilaflar aktarmış ve değerlendirmiştir. Beşinci ciltte ateş ve suya dair bazı görüşleri dile getirmiş fare, akrep, maymun ve çekirge gibi hayvanlar hakkında bilgi vermiştir. Altıncı ciltte kertenkele, sırtlan, kirpi ve tavşan gibi hayvanlara yer vermiş ve cinler hakkında bilgi vermiştir. Yedinci ciltte uyguladığı yöntemi bir daha ifade eden Câhiz, dehrîlerle ilgili bir bahisten sonra *Kelîle ve Dimne*'den seçtiği hikâyelere yer vermiş, arkasından da daha önce ele aldığı bazı hayvanlar hakkında bazı ek bilgilerin yanı sıra filler, aslanlar ve deniz memelileri hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 75; Abdullatîf b. Muhammed, *Esmâu'l-kutub*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1403/1983, s. 241; İsmail b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ʿârifîn, esmâʾü'l-müʾellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1951, I, s. 325; Tahsin Görgün, "Kitâbü'l-Hayevân", *DİA*, XXVI, s. 106.

[488] Erman, "Ehl-i Hadîs ve Mu'tezile Arasında Yaşanan Polemikler" s. 83-105.

[489] Şentürk, *Toplumsal Hafıza*, s. 247

alimlerince Kütüb-i Sitte kaynakları, artık muhalif bir külliyat olarak görülmüyor, muteber kaynaklar arasında sayılıyordu.[490]

Halife Me'mûn ve Mutasım dönemlerinde Mutezile hakim olduğu ve Mutezile ile Felsefî düşüncenin doktrinleri birbirine yakın olduğu için, bu devirde felsefe ile ilgilenme ve tercümeler hız kazandı. Mütevekkil döneminde hükümet politikasında bir değişiklik yapıldı ve hükümet desteği Ehl-i Hadis kanadında gelişmeye başladı. Nitekim Onun döneminde Mutezile'nin etkisi iyice kırılmış hadisçiler söz sahibi olmuşlardı. Böyle olunca felsefi düşüncelere ve bu alanda yapılmış çalışmalara olan ilgi de azalmıştı. Dolayısıyla hicri III. asırda Mutezilenin güçlenmesi ile ortaya çıkıp gelişen felsefe, aynı asırda kısa bir süreç geçirmiş, Mutezile'nin zayıflamasıyla o da bir müddet ortadan kalkmıştır.[491] Bu bağlamda Mutezili fikirlere ve felsefi düşüncelere reddiye olarak kitaplar yazılmış, telif edilen hadis eserlerinde de bu bağlamda bölümler ve bâb başlıkları oluşturulmuştur.

Halife Mütevekkil'den önceki üç halife döneminde Mutezile, sahip olduğu akli doktrinleri kullanarak Abbasi sarayında söz sahibi olmuştu. Yunan Felsefesinin eserleri bu dönemde tercüme edilerek İslami ilimlerin eserleri ile Yunan felsefesinin klasik eserleri arasında bir uyuşmazlık meydana geldi. Felsefe ile meşgul olan filozoflar, kendi fikirleri ile İslami ilimlerin fikirlerinin birbiriyle uyumlu olduğunu gördüler. Ancak hadisçiler felsefi fikirleri reddetmiş ve bu fikirleri hadis rivayeti için bir tehdit olarak algılamaya başladılar. [492]

Her ne kadar Montgomery Watt gibi bazı oryantalistler, hadisçilerin hepsini felsefenin düşmanı olarak görse de[493] biz bu iddiaya katılmıyoruz. Çünkü tasnif döneminde her ne kadar hadisçilerin çoğunluğu felsefeyi eleştirmiş olsa da, felsefe ilimlerine sıcak bakan, hatta hem hadis hem de felsefe ile meşgul olan alimlerle karşılaşmaktayız. Bu alimlerden birisi de İbn Hibbân'dır (ö. 354/965). Onun felsefeye duyduğu ilgiyi, telif etmiş olduğu *el-Müsnedü's-sahîh ʿale't-tekâsîm ve'l-envâʿ* eserinden anlamaktayız. İbn Hibbân'ın bu eserinin tertibi özgündür, ne konulara göre ne de müsnedlere göre oluşturulmuştur. Bundan dolayı o, eserini *et-Tekâsim ve'l-Envâ*

[490] Şentürk, *Toplumsal Hafıza,* s. 247.
[491] Watt, *İslami Tetkikler*, s. 52.
[492] Şentürk, *Toplumsal Hafıza*, s. 245.
[493] Watt, *İslâmî Tetkikler,* s. 52.

olarak adlandırmıştır. Bu da onun kelam, astronomi ve felsefe bilen birisi olmasından kaynaklanmaktadır. İbn Hibbân'ın bu ilimlere olan ilgisi, eleştirilmesine ve zındık olarak anılmasına sebep olmuştur. Öyle ki neredeyse idamına hükmedilecekti. Bu eleştirilerden sonra Sicistan'dan Semerkand'a sürgün edildiği nakledilmektedir.[494]

Tasnif döneminde İbn Hibbân'ın yanı sıra hem hadis hem de felsefe ile uğraşan muhaddisler arasında Ebû Hâşim Halîd b. Yezîd b. Muaviye (ö. 85/704), Buhârî ravilerinden Ahmed b. Sâlih et-Taberî (ö. 248/862), Ebû Ma'şer el-Belhî (ö. 272/886), Ebu'l Abbâs Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî (ö. 286/899), Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (ö.356/967) gibi hadis alimleri zikredilmektedir. Ancak bu muhaddisler, felsefe ile ilgilendikleri için diğer hadisçilerin tenkidine maruz kalmışlardır. Ancak felsefeciler içerisinde de felsefeye olduğu gibi Kur'ân ve hadislere bigane kalanlar da olmuştur. Mesela İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) gibi filozofların eserlerinde hadislere yaptıkları atıflar, hadis kitaplarının felsefeye de kaynak kitap olabileceğini göstermektedir.[495]

Hem hadisle hem de felsefe ile meşgul olan alimlerin yanı sıra sadece felsefe ile uğraşanları tenkid eden alimlerin daha çok olduğu görülmektedir. Bunun sebebi ise Ehl-i Hadis'e göre felsefenin kendi prensiplerine ters düşmesiydi. Ehl-i Hadis'in Mutezile'ye karşı göstermiş olduğu tepkinin altında felsefi doktrinlerin yer aldığı görülmektedir. Bu tepki aslında Yunan felsefesini savunan ve yayan felsefecilere karşı bir tepkidir.

Akıl-nakil çatışmasından kaynaklanan bu tepki, nakli savunan grubun aklı savunan felsefecilere ve bu görüşü mezhepsel bir doktrin haline getiren Mutezile'ye karşı gösterilmiştir. Ehl-i Hadis'e göre bu felsefi öğretileri kelamda Mutezile, hukukta Ehl-i Rey benimsemiştir. Dolayısıyla bu öğretileri nakil ile zıt öğretiler olarak gören Ehl-i Hadis, özellikle Mütevekkil'den sonra bu alanda yazılmış eserleri okumayı bidat saymış hatta yazmış oldukları eserlerde de bunları dile getirmişlerdir. Felsefe ile ilgilenme bazen muhaddislerin güvenirlikleri ile ilgili problemlere ve böylece bazı muhaddislerin cerh tadil noktasında eleştirilmelerine de yol açmıştır. Zira hadis

[494] Ayrıntılı bilgi için bkz. Suyûtî, *Tedrîb*, I, s. 109.
[495] Harun Anay, "Felsefe", *DİA*, XII, s. 319.

usulündeki genel temayüle göre bir muhaddisin/ravinin felsefe ve mantık gibi ilimlerle ilgilenmesi, onun rivayetinin kabul edilmesinde ileri sürülen şartlar arasında yer alır.[496]

Hadis tarihini gözden geçirdiğimizde, bilhassa tasnif döneminde hadisçilerin çoğunun felsefe ile meşgul olmayı hoş karşılamadıklarını görmekteyiz. Bu sebeple hadisçilerin yer aldığı tabakât, târih ve ricâl kitaplarını incelediğimizde, felsefe hoş görülmediği için bu ilimle meşgul olan hadisçilerin bu yönünden pek bahsedilmediğini görürüz. Felsefe ile meşgul olmuşsa da bu uğraşısı gözardı edilir. Hadisçilerin aynı zamanda felsefe ile meşgul olduklarından bahsedildiğinde bile, genel itibarıyla övgüyle değil tenkid ile zikredildiği görülmektedir.[497] Mesela IV. asırda yaşamış olan ve felsefe ilimleri ile iştigal eden Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (ö. 381/991) Haşevilerin felsefeye karşı olduklarını belirttikten sonra onların "kim felsefeyle meşgul olursa hem dünyayı hem de ahireti keybeder" dediklerini not almıştır.[498]

Tasnif döneminde felsefeye duyulan tepki daha sonra kelamcılar ile felsefeciler arasında yakınlaşmaya, hadisçiler ile felsefeciler arasında köklü bir şekilde ayrışmaya dönüştü. Nitekim Fahreddîn er-Râzî'nin eserleri ile felsefe ve kelam arasında bir yakınlaşma olurken Gazzâlî'nin felsefeyi tamamen reddetmesi, hadisçiler ile filozoflar arasında daha şiddetli bir gerginliğe yol açmıştır. Muhaddislerin bu tavrı ise Ehl-i Sünnet alimlerinin genel itibarıyla felsefeye olan tavrından farklı değildi. Aradaki tek fark ise rivayetlerin kabulüdür. Bu tavır ile hadisçiler felsefe ile alakalı olan herhangi bir ilimle uğraşmaya karşı çıkmış, hatta onları cerh ederek rivayetlerini kabul etmemişlerdir.[499]

Bu bağlamda Hadisçilerin çoğunluğu, felsefeye dayanan herhangi bir ilimle meşgul olunmasına karşı çıkmışlar ve meşgul olanları da cerh etmişlerdir. Kâdî İyâz *eş-Şifa* eserinde İslam filozoflarına ait bazı görüşlere yer verdikten sonra, onların tevil yoluyla kafir olduklarını belirtmektedir.[500] İbnü's-Salâh'a ilim ve tasavvuf ehline

---

[496] Suyûti, *Tedrîb*, II, s. 370.
[497] Ertürk, *Filozof Tabib Muhaddisler*, s. 18.
[498] Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî, *Kitâbu'l-İʿlâm bi-menâkıbi'l-İslâm,* thk. Ahmed Abdulhamîd, Dâru'l-Asâlet, Riyâd 1408/1988, s. 89-90; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 74.
[499] Ertürk, Mustafa, "Muhaddislerin Felsefeye ve Felsefî İlimlere Bakışı Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt V, Sayı 1, 2007, s. 62-63.
[500] Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî, *eş-Şifâʾ bi-taʿrîfi hukūki'l-Mustafâ,* Dâru'l-Fikr, Beyrut trs., II, s. 283-284.

mensub olanların İbn Sînâ'nın eserleriyle meşgul olmalarının, onun kitaplarını okumalarının ve onun alim olduğuna inanmalarının caiz olup olmadığı sorulmuş, o da "caiz değildir, kim bunu yaparsa dinine ihanet etmiş olur. O (İbn Sina) ulemadan olmayıp insan türündeki şeytanlardan bir şeytandır ve yolunu şaşırmıştır" şeklinde cevap vermiştir.[501]

Keza İbnü's-Salâh *Fetavâ*'sında felsefe ile ilgili şu değerlendirmeyi de yapmaktadır: "Felsefe sefihliğin ve başıboşluğun esası, şaşırmışlığın ve dalaletin unsuru, haktan başka yola meyletmenin ve zındıklığın yayıcısıdır. Kim araştırmalarında felâsifenin yolundan giderse (tefelsefe) delillerle sabit olmuş şeriatın güzelliklerini göremez. Her kim felsefe elbisesini giyerse yalnızlıkla ve mahrumiyetle karşılaşır, şeytan kendisine musallat olur."[502] Aynı zamanda felsefe ve mantıkla ilgilenenler hakkında kendisine soru sorulunca verdiği cevapta felsefeyi saçmalık, şaşkınlık ve sapıklık olarak nitelemiş, felsefeyle uğraşanların ilâhî yardımdan ve nübüvvetin aydınlığından mahrum kalacağını belirterek, bu uğursuzların şerrinden müslümanları korumanın ve onları medreselerden uzaklaştırmanın sultana vâcip olduğunu söylemiştir.[503]

İbnü's-Salâh'ın yanı sıra Zehebî'nin de felsefe ve tıb ilmiyle meşgul olanları eleştirdiğini görmekteyiz. O, İbn Sînâ hakkında şunları söylemiştir: "Onun herhangi bir hadis rivayet ettiğini bilmiyorum. Eğer rivayet etmiş olsaydı ondan gelen rivayet helal olmazdı. Çünkü o, felsefi inanca mensuptur, sapkındır."[504]

Hadisçiler genel olarak felsefe ilmini eleştirdiği gibi ona bağlı disiplinleri de eleştirmekten geri durmamıştır. Felsefenin tenkid edilen bu alt disiplinlerinden biri şüphesiz mantık ilmidir. Bu konuda Ebu'l-Hasen ed-Dimyâtî (ö. 705/1306), kendi döneminde Mısır'da yoğun bir şekilde kullanılan ve felsefenin bir alt kolu olan mantık ilmi ile meşgul olanları eleştirmiş ve şöyle demiştir: "Onlar boş ilimleri öğrenmek için uğraşmış, rivayetleri bırakıp aklî bilimlere ağırlık vermiş, mantığa aşırı derecede düşkün olmuş, mantık bilmeyenin doğru düşünemediğini söylemişlerdir. Münker

[501] Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ ve mesâ'ilü İbnü's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fıkh,* thk. Abdullah Abdulkâdîr, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Beyrut 1407/1986, s. 208.
[502] İbnü's-Salâh, *Fetavâ*, s. 209.
[503] İbnü's-Salâh, *Fetavâ*, s. 210; Zehebî, *Siyer*, XXIII, s. 143.
[504] Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, I, s. 539; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, II, s. 291; Ertürk, *Filozof Tabib Muhaddisler*, s. 26-27.

onlara göre hoş ve iyidir. Allah aşkına söyleyin! Ben bu kimseleri anlayamıyorum. Şafiî ve Mâlik mantık ve kelam mı okudu? Bu ilimler Ebû Hanîfe'nin yolunu mu aydınlattı? Ahmed b. Hanbel bu ilimle uğraştı mı? Sevrî bu ilmi öğrenmeye yöneldi mi? İyâs, dünyanın en zeki insanı olurken mantıktan mı faydalandı? Amr dehasını mantığa mı borçludur? Meşhur edipler Kuss ile Sahban mantık mı çalıştılar ve fesahatleri mantıkla mı yüceldi? Mantık okumadıkları için insanların aklı bileğlenmeden kör mü kaldı? Bu adamlar bu ilmi gerekli ve önemli ilimlerden biri olarak takdim ettiler, onu ahiret azığı ve sevap vesilesi saydılar. Bu sebeple çok vakit kaybettiler. Öğrenimi için değerli ömürlerini harcadılar. Onlara çok yazık. Vah o bozuk akıllara, felsefenin sapıklık denizine batmış insanlara vah."[505] Dimyâtî bu sözleri ile Ehl-i Hadis alimlerinin elde ettikleri bu mertebede felsefenin en ufak etkisinin olmadığına inanmakta, dolayısıyla felsefenin boş bir uğraş olduğunu iddia etmektedir.

Felsefeyi savunan ve eleştiren muhaddislerle ilgili bilgilere değindikten sonra önemli bir konuyu ele almakta fayda görüyoruz. Nitekim hadisçilerin ve felsefecilerin şüphe ve araştırma metodolojilerinin birbirine benzediğini görmekteyiz. Hadisçiler râvi değerlendirme ve tenkid doktrinini kullanarak bir nevi felsefi kuralları uygulamışlardır. Neticede şüphe etmek, doğru bilgiye ulaşmak için araştırma ve inceleme yapmak, genel olarak felsefecilerin kullandıkları bir metottur. Hadis alimleri de bir hadisin sıhhati konusunda şüphe eder ve doğru bilgiye ulaşmak için araştırma gereğinde bulunur. Araştırırken ravinin adalet ve zapt yönlerini araştırır, dolayısıyla kusurlu bulduğu raviyi cerheder. Bu metot, filzofların da kısmen uygulamış oldukları bir yöntemdir. Onlar da varlığından veya doğruluğundan şüphe duydukları bir düşüncenin sıhhati için düşünsel araştırmalara koyulur. Bu itibarla pratikte birbirinden ayrı olan hadis ve felsefe araştırmaları, teoride birbirlerine benzemektedirler.

Tüm bu hususları bir arada değerlendirdiğimizde tasnif döneminde felsefenin İslam dünyasında tercüme hareketleri ile ortaya çıktığı malumdur. Tasnif döneminden önce düşünsel hareketler ortaya çıkmış olsa da tercüme hareketlerinden önce felsefe ismiyle herhangi bir ilmi faaliyetin olmadığı bilinmektedir. Müslümanlar İslamın ilk yıllarında dışarıdan gelen unsurları benimsememiştir. Bu gayet doğal bir durumdur.

[505] Dehlevî, *Bustânü'l-muhaddisîn*, s. 170-171.

Tercüme hareketleri ile İslam dünyasına giren felsefeye sempatizanlık duyulmaya başlanmıştır. Ancak felsefeye ilgi duyan islam alimleri olsa da hadisçilerin çoğunluğu bundan uzak durmuştur. Özellikle Yunan felsefesine karşı önce hadisçiler daha sonra da kelamcılar muhalefet etmişlerdir. Ancak bu muhalefet akla dair olmayıp tamamen Yunan felsefesine yönelik olmuştur. Zira İslam dünyasında felsefe karşıtı hareketler meydana gelmiş olsa bile, akıl karşıtı herhangi bir harekete rastlanılmamıştır. Neticede Yunan felsefesi ve mantığının, bağlı olduğu Yunan kültürü ile Müslümanların kendilerine has kültürleri arasında farklılıklar mevcuttu. Genelde İslam alimlerinin özelde ise hadisçilerin felsefeye karşı göstermiş oldukları muhalefet, daha çok kendi özgünlüğünü korumak içindi. Bu sebeple fakihler, lügat alimleri ve hadisçiler, Yunan felsefesine karşı Arap dili ve grameri ile karşılık vermişlerdir.[506] Böylece felsefeye ilgi duyan hadisçiler olsa da hadisçilerin çoğunluğu, kendi rivayet metodolojisine uymadıkları gerekçesiyle teoride aynı metodu kullanan, pratikte ise ayrıldıkları felsefecileri eleştirmiş ve felsefe ilminden uzak durmaya çalışmışlardır.

1.2.5. Hadis Telifatında Toplumsal Yapının İzleri

Hadis eserlerinin tasnif edilmesinde toplumsal yapının önemli derecede etkisi olmuştur. Hadisler ne sadece Ehl-i Hadis, ne Ehl-i Rey, ne siyasiler ne de sadece avam için rivayet edilmiştir. Hadis ve dolayısıyla sünnet, bunların hepsine hitap ettiği için hadis rivayetini ve hadis edebiyatının oluşumunu ele alırken toplumsal yapının etkisini de unutmamak gerekir. Bu oluşumun en önemli etkenlerinden birisi de nitekim kültürel ve toplumsal yapıdır denilebilir. Çünkü hadislerle ilgili 1400 yıldır yapılan tüm çalışmaların ve oluşturulan hadis edebiyatının amacı, netice itibarıyla toplumsal hayatı hadis ve sünnetin belirlediği gibi şekillendirmekti. Bu hususta hadis alimleri, Hz. Peygamber'den günümüze kadar yoğun çaba sarfetmişlerdir.

Toplumsal yapının hadis edebiyatının tanzim edilmesine ne derece tesir ettiğini tespit etmek, bu dönemin toplumsal yapısı hakkında ön bilgiye sahip olmayı gerektirir. Tasnif döneminde Abbasilerde toplum Türk, Fars, Hint, Zenci, Arap, Müslim ve Gayr-i Müslim gibi farklı etnik unsurlara mensup tabakalardan oluşmaktaydı. Özellikle Müslümanlığı kabul eden mevâlî kesim, İslam'a girdikten sonra eski dinlerine ait kültür ve gelenekleri, İslam'ın inanç ve ahlak prensipleri ile biraraya getirmiş ve geniş

[506] Zerrinkûb, *Karnâme-i İslâm,* s. 17.

bir İslam topluluğu oluşturmuşlardır. Bu gruplar, dönemin siyasi ve sosyo kültürel yaşamına da katkıda bulunmuşlardır.[507]

Gerek İslam'ı farklı coğrafyalara yayan Araplar olsun gerekse de eski kültürlerinden tamamen kopmayan mevâlî kesim olsun bütün Müslümanlar, yaşadığı toplum içerisinde hayatlarının bir kısmını hadis ve sünnete göre idame ettirmişlerdir. Hadisler genel itibarıyla sünnet alanına giren davranışları ifade etse de diğer taraftan, toplumun kainata, geçmişe ve geleceğe bakışını şekillendirerek toplumda ortak bir bakış ve anlayış ortaya çıkarmıştır.[508] Bu bağlamda toplumsal ihtiyaçlar göz önüne alındığında, insan davranışlarının İslami kurallara uygun olması için, hadis edebiyatının oluşumunda toplumun ilgi alanları da göz önünde bulundurulmuştur diyebiliriz.

Tasnif döneminde müslümanların ibadet, muamelat ve ukubat gibi davranışa yönelik uygulamalara sünnetten ve hadislerden şer'i bir cevap verebilmek için sünenler ve Hz. Peygamber döneminde meydana gelmeyen bazı davranışlara daha detaylı bir şekilde şer'i bir cevap vermek için sahabe ve tabiin görüşlerinin de olduğu Musannef türü eserler oluşturulmuştur. Aynı şekilde toplumun kâinata, geçmişe, geleceğe ve gaybi konulara bakışını sağlamak için, her konuyu ele alan câmi türü eserler ortaya çıkarılmıştır. Neticede hadis tasnifinin ale'l-ebvâb şeklinde meydana gelmesinde ilmî, fikrî ve ideolojik sebeplerin yanı sıra toplumsal yapının etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Yukarıda zikrettiğimiz hadis türlerinin yanı sıra hadis eserlerindeki kitap ve bâb başlıklarının da dönemin toplumsal ihtiyaçlarına yönelik olduğu, o günün sorunlarını kapsadığı kanaatindeyiz. Bu durum aynı zamanda musannifin eğilimlerini ve içinde bulunduğu sosyo-kültürel yapıyı yansıtmaktadır.[509] Tasnif dönemi sosyal yapının oluşmasında kültürel fonksiyon etkili olduğu kadar, genelde İslami kurallar özelde de bu kuralları şekillendiren hadis eserleri büyük rol oynamıştır.

---

[507] Gutas, *Yunanca Düşünce*, s. 29-31; Akyüz, *el-Cahız'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, s. 32-33.
[508] Şentürk, "Bir Hafıza Zinciri Olarak Din" s. 526
[509] Kırbaşoğlu, M. Hayri, "Hadis/Sünnet İlminin Yeniden İnşası", *Hadisin Dünü Bugünü ve Yarını Sempozyumu*, 1993, Samsun, s. 19; Erul, Bünyamin, "Hicri II Asırda Rivayet Üslubu (II) Dirayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö.153) el-Câmi'i", *AÜİFD*, Cilt 43, Sayı 1, 2002, s. 81; Salih Özer, *Rivayet Kültürünü Anlamak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021, s. 19.

Hadis eserlerinin bütün İslam dünyasında aynı özelliklere sahip olmasında kültürün olduğu kadar toplumsal yapının da etkisi büyüktür. Eğer İslam dünyasının her tarafında tek bir hadis edebiyatı değil de farklı hadis edebiyatları olsaydı, Müslüman toplumlarda bir parçalanma olur, ilmi düzen bozulurdu. Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında farklı hadis edebiyatlarının var olması, bize bu hususu açık bir şekilde göstermektedir. Şîa, Ehl-i Sünnetten farklı bir hadis edebiyatı oluşturduğu için Sünni dünyada saygı duyulan Kütüb-i Sitte'ye itibar etmezler. Onlarda ayrıca Şîa imamlarının sözleri de hadis kabul edilir, halbuki Sünniler sadece Hz. Peygamber ve sahabeye ait rivayetleri kabul ederler.[510] Bu iki mezhep arasında birbirinden farklı hadis külliyatları oluşturulduğu için bu mezheplere mensup toplumlar arasında da bir bölünmüşlük meydana gelmiştir.

Hadis rivayetlerinin toplumsal yapıya dayanan bir başka yönü, sahabenin toplum içerisindeki rollerinden kaynaklı olayları yaşayarak hadis rivayetlerini hatırlamalarıdır. Sahabe, ortaya çıkan yeni problemler ve gelişen olaylar sonucu zihinlerindeki birçok hadisi daha sonra ortaya çıkarmak zorunda kalmışlardır. Mesela Huzeyfe'nin "Ben Rasûlullah'tan duyduğum pek çok bilgiyi olayları yaşadıkça hatırlıyorum." sözü, buna örnek olarak gösterilebilir. Sahabenin Hz. Peygamber'den duydukları bir hadisi bazen yıllar sonra hatırladıklarına değinen Tâhir el-Cezâirî (1852-1920) şöyle demektedir: "Biz zorunlu olarak biliyoruz ki, Râsûlullah'tan hadislerini rivayet eden sahabenin çoğu, rivayet ettiklerini, duyduklarını aynı mecliste yazmış değiller veya Rasulullah'a okuyarak tekrar etmiş de değillerdi. Aksine onlar hadisleri duydukları gibi zikrediyorlardı. Hatta bunları aylar ve yıllar sonra hatırlıyor ve naklediyorlardı.[511] Sahabenin gelişen olaylar karşısında Hz. Peygamber'den duyduğu hadisleri hatırlayıp rivayet etmesi, onların da beşer olmaları hasebiyle rivayet etmiş oldukları tüm hadisleri aynı anda hatırlamadıklarını göstermektedir.[512]

Tasnif döneminde müelliflerin, eserlerini telif etmelerinin altında yatan sebeplerden birisi de toplumun yaşam biçimlerini, Kitap ve Sünnete göre şekillendirmelerine yardımcı olmaktı. Bu hususu Ahmed b. Hanbel bizzat belirtmiştir. O, *Müsned*'in müsveddesini bitirince bütün çocuklarını çağırıp, eserini onlara okumuş

[510] Şentürk, Recep, "Bir Hafıza Zinciri Olarak Din" s. 520-521.
[511] Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser,* thk Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetu'l-Matbûatu'l-İslamiyye, Haleb 1995, II, s. 674.
[512] Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi*, s. 84.

ve şöyle demiştir: "Bu eser, benim hadisleri toplayıp telif ettiğim bir kitap olup yedi tomar (defter), elli bin hadis yani tarikten oluşur. Eğer Müslüman toplumlar arasında Hz. Peygamber'in hadisleri ile ilgili bir ihtilaf ortaya çıkarsa, bu esere müracaat etmelidirler. Şayet (ihtilaf ettikleri o) meselenin bir dayanağı bu eserde mevcutsa ne âlâ, yoksa onu muteber saymamalıdırlar."[513]

Ahmed b. Hanbel bu sözü ile telif ettiği *Müsned*'ini Müslümanlar arasında vukû bulacak ihtilafları önlemek amacıyla yazdığını belirtmektedir. Dolayısıyla müelliflerin, eserleri hazırlarken toplumun faydasını da göz önünde bulundurdukları görülmektedir. Kanaatimizce bu durum tasnif döneminde müsned türü eserlerin, sadece alanın uzmanlarının ele aldığı eserler olmadığını, kısmen de olsa avam tabakanın da bu eserleri okuduğunu göstermektedir. Ayrıca tasnif döneminde ulema hadis tasnif ederken, yazdıkları nüshayı halkın anlayacağı şekilde yazıp yazmadığı, ya da sadece talebelerine yönelik mi yazdıkları hususları önemli yer teşkil eder. Özellikle tasnif döneminde münavele ve vicade uygulamalarının olduğunu göz önüne alırsak, bunların uygulanıp uygulanmadığı konusunda çeşitli fikirler beyan edilmiştir. Bu husus ikinci bölümde detaylı bir şekilde değerlendirilecektir.

Tasnif döneminde hadislere yaklaşımları ve dolaylı olarak hadis edebiyatının oluşumuna etkileri bakımından farklı toplum tipleri ile karşı karşıyayız. Nitekim toplumun bazı kesimleri hadis uydurucularını kollayıp muhaliflerine baskı uygularken, kimi kesimler de hadisçileri bunlara karşı korumuştur. Zikrettiğimiz ilk toplum tipi özellikle hadis uydurucularını savunan bir kesimden oluşmaktadır. Tasnif döneminde toplumun hadis anlayışı, daha çok Kussasların verdikleri haberlere dayanmaktaydı.[514] Bunların yanı sıra Zındıkların, siyasî ve fikrî mezhep mensupları ile İslama hizmet etme gayesinde olanların halk arasında uydurma hadisleri yaymaları, muhaddislerin yoğun telifat sürecine girmelerini tetiklemiştir. Böylece halk arasında uydurma hadislerin yayılmasını, sağlam bir literatür ile sağlayacaklardı. İbn Kuteybe *Tevilü Muhtalifu'l-Hadis* eserinde "Halk Kussaslara meyletmiş, kıssacılar münker ve yalan olan haberleri yaymış, halk ise bu kussasları dinlemiş ve dediklerine inanmışlardır" diyerek Kussasların halk arasında uydurma hadis yaydıklarına işaret etmektedir. [515]

[513] Dehlevî, *Bustânü'l-Muhaddisîn,* s. 70.
[514] Tatar, Veli, *Peygamber Kıssaları Bağlamında Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu'l-Enbiyâ Bölümünün Değerlendirilmesi,* Yüzüncüyıl Üniversitesi, Yayımlanmamış Yükseklisans Tezi, Van 2019, s. 18.
[515] İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifu'l-hadîs,* s. 404.

Muhaddisler hadis uyduran kesimlere karşı eleştirilerini çoğu kez dile getirmiş, bazen de halk tarafından cezalandırılmaktan korktukları için bundan geri durmuşlardır. Mesela hadis uydurmakla bilinen Muhammed b Abd es-Semerkandi (ö. 291/904) Musul'a geldiği zaman Muhammed b. Nasr el-Mevsılî (ö. 242/857) onu eleştirmeye niyetlenir. Bunu gören Semerkandî "Kur'an Allah'ın kelamıdır, mahluk değildir" haberini nakleder. Mevsılî ise bu durumda insanların hışmına uğramaktan korkar ve onu eleştirmekten vazgeçer.[516] İkincisine en önemli örneği daha önce değindiğimiz gibi özellikle Halku'l-Kur'ân görüşünü yaymak isteyen ve mihne uygulayanlara karşı halk hadisçileri desteklemiş ve kollamıştır. Bu konuya Mutezile başlığında detaylı bir yer vermiştik.

Toplumun yazılan bazı hadis eserleri yüzünden o eserlerin müelliflerine sert tavır takındıkları ve müellifleri yaşadıkları beldelerinden kovdukları da olmuştur. Nitekim Hakîm et-Tirmizî *Hatmu'l-Evliyâ*[517] ve *İlelu'ş-Şerîâ*[518] eserlerini telif ettiği için halkın itirazına maruz kalmış ve Hicrî 285'te Tirmiz'den kovulmuştur. Halk Tirmizî'nin yazdığı bu eserlerde onun veliliği Peygamberlikten üstün tuttuğu fikrine sahip olduğu sonucunu çıkardılar. Hakîm et-Tirmizî, daha sonra Belh'e gelmiş ve oranın halkı tarafından kabul edilmiştir. Tirmizî onlara "Benim kastım asla velileri peygamberlerden üstün tutmak değildi" diyerek eserlerinden bu neticenin çıkarılamayacağını belirtmiş ve kendini savunmuştur.[519]

---

[516] Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, III, s. 633; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, VII, s. 324; İbrahim Sağlam, *Müştehir Hadisler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2021, s. 85.

[517] Mezkur eserin Nübüvvet ve velâyet konusunu ilk defa düzenli bir şekilde işleyen kitap olduğu belirtilmiştir. Eser yirmi dokuz bölümden oluşur. Hakim eserin dördüncü bölümünde tasavvuf ile alakalı 157 soru sormuş, derin ve önemli olan bu sorular hakkında herkesin konuşamayacağını bildirmek için de bunları cevapsız bırakmıştır. Sonrasında İbnü'l-Arabî bu soruları cevaplandırmak için *el-Cevâbü'l-müstakīm ʿammâ seʾele ʿanhü et-Tirmizî el-Hakîm* addında bir kitap yazmıştır. Ayrıca telif ettiği *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eserinde de bu sorulara daha ayrıntılı bir şekilde cevaplar vermiştir. (Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâʾ*, thk. Osman İsmâil Yahyâ, Mektebetu'ş-Şâmile, Beyrut, 1965, s. 8; Abdulfettah Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", DİA, XV, s. 195-196.) Veliliği Nebîlikten üstün görmekle itham edilen ve bu sebeple Tirmiz'den kovulan Hakîm'in iddia edildiği gibi ne *Hatmü'l-evliyâʾ*da ne de herhangi bir eserinde velîliği nebîlikten üstün gördüğüne dair sözü vardır. İbn Teymiyye, Hakîm et-Tirmizî'nin bu görüşünün bazı kimselerin hâtemü'l-evliyâ oldukları iddiasıyla ortaya çıkmalarına yol açtığını söyler Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmûʿu fetâvâ* thk. Enver el-Bâz – Âmir el-Cezzâr, Dâru'l-Vefâ, XI, s. 223; Abdulfettah Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *DİA*, XV, s. 196-199.

[518] Hakîm et-Tirmizî mezkur eserinde Allah'ın nuru ile bakan birinin şer'î hükümlerin illet ve hikmetini kavrayabileceğini belirtir. Bu görüşünü *İsbâtü'l-ʿilel* adlı eserinde nazarî olarak söz konusu eden Hakîm *ʿİlelü'ş-şerîʿa*'da bunun nasıl uygulanacağını somut delillerle söyler. Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *DİA*, XV, s. 196-199.

[519] Dehlevî, *Bustânu'l-Muhaddisîn.*, s. 120.

Nakledildiğine göre Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerinde mevzû rivayetler çoktur. Nitekim o bunun sebebini şöyle açıklamıştır: "Ben eserlerimi hiç düşünüp plan yapmadan yazdım. Halkın da eserlerimden velileri peygamberlerden üstün tuttuğuma dair bir düşünceye sahip olduğumu çıkarabilecekleri aklıma gelmedi. Canım sıkıldıkça teselliyi tasnifte buldum ve aklıma geleni yazdım." Hakîm'in bu sözlerinden anlaşıldığına göre o, eserlerini müsvedde halinde yazmış, ikinci defa kontrol etmeye ve gözden geçirmeye ihtiyaç bırakmıştır.[520] Bu da yazdıklarının halk tarafından anlaşılmasına mani olmuş ve dolayısıyla müellifinin yanlış inançlara sahip olduğu suçlamalarına kapı aralamıştır. Ayrıca söz konusu rivayet, tasnif döneminde telif edilen kitapların sadece uzmanlarınca değil nadir de olsa halk tarafından okunduğuna, toplumun bu tür eserlerden habersiz olmadıklarına işaret etmektedir.

Hadis eserleri yazılırken muhatap kitlenin kim olduğu hususu sürekli tartışılagelmiştir. Hadis eserlerinin Müslümanların tamamının okuyabileceğini savunanlar olduğu gibi, bu eserlerin sadece alanın uzmanlarına yönelik olduğunu, halkın bu eserleri okuyamayacağını belirtenler olmuştur. İlerde detaylı bir şekilde değineceğimiz gibi Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin istinsahının bir dönem azalması, daha pratik olan konulu hadis eserlerinin de çoğaltılması, bize halkın bu eserlerden habersiz olmadığına dair ipuçları vermektedir. Tüm bunların yanı sıra tasnif döneminde bazı alimlerin yazdıkları eserlerin halka yönelik olduğu belirtilmektedir. Mesela İbn Ebü'd-Dünyâ (ö. 281/894) hadisleri isnadıyla birlikte rivayet etmeye önem veren bir alimdi. Onun hedef kitlesi halk olmuştur. O, eserlerinde geçmiş peygamberler, milletler, dinler, idareciler, hikmetli sözler, şiir, mesel, atasözü ve masallardan bahsetmiştir. Onun bu tür konulara değinmesinin sebebi ise toplumu dini, ilmî, ahlakî ve edebî yönden eğitmektir.[521]

Onun yaşadığı dönemde bazı bidat mezheplerin bidat görüşleri ile hadis ve fıkıh mezheplerinin birtakım sözleri toplumun itikadi birliğine zarar veriyordu. Özellikle bu grupların uyguladıkları münakaşa ve cedel dili halkı ayrıştırıyordu. Bunu gören İbn Ebü'd-Dünya, eserlerini ve risalelerini toplumun bu konudaki ıslahı için telif

[520] Dehlevî, *Bustânü'l-muhaddisîn*, s. 121.
[521] Hatib, *Tarîhu Bağdâd*, X, s. 89-91; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XVI, s. 72-78; Sağlam, *Müştehir Hadisler*, s. 93.

etmiştir.[522] Bu yönüyle diyebiliriz ki İbn Ebü'd-Dünya eserlerini halk için telif etmiş eserlerinin dilini de bu doğrultuda hazırlamıştır.

1.2.5.1. Muhaddislerin Siyasi Yapı İle İlişkileri

Hadis edebiyatının oluşumunu etkileyen önemli etkenlerden birisi de siyasi yapı ve ideolojik oluşumlardır. Nitekim Ömer b. Abdulazîz gibi ilmî faaliyetlerde bulunan halifeleri saymazsak, hadis edebiyatı genel itibarıyla Emevi ile Abbasi halifelerinin ve devlet erkanının herhangi bir yardım, emir ve teşviki olmadan meydana getirilmiştir. Buradaki çabanın nerdeyese tamamı hadisçilere aittir. Hatta hadisçilerin dünyevi ilimlerle meşgul olan alimler kadar ilgi görmedikleri, onlar gibi devlet tarafından desteklenmedikleri görülmektedir.

Tasnif döneminde hadis eserlerini tasnif eden hadisçilerin çoğunluğunun, halife veya devlet ricalinden makam, altın, mal veya herhangi bir imtiyaz talep etmedikleri görülmektedir. Sultanların ikramlarını nadir olarak kabul edenler olmuşsa da çoğunluğu bundan uzak durmuşlardır. Hadis edebiyatının hemen hemen önemli ve sahih kısmı, halifeler ve onların memurlarına rağmen hadisçilerin zaten mevcut dini heyecanlarının eseri olarak gelişti.[523] Bütün bunlara rağmen hadisçiler, zaman zaman Abbasilerin bazı dönemlerinde işkencelere maruz kalmış, bazı fikirlere mensup kalmaları istenmiş ve bu uğurda pekçok zorluğa katlanmışlardır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, hadis alimlerinin halifeler karşısındaki tutumları bölgeden bölgeye farklılık arz etmektedir. Nitekim Zührî gibi Hicaz bölgesinin alimleri sultanlara yakın durmuş, Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn gibi Irak bölgesinin alimleri ise onlardan uzak durmuş ve kendilerine yapılan ikramları kabul etmemişlerdi. Hadis tedvini için talimat veren Ömer b. Abdulaziz dönemi hariç, Emevi hakimiyeti boyunca titiz bir şekilde eser telif eden hadisçilerin, devlete karşı muhalif veya tarafsız oldukları görülmektedir. Hadisçilerin önde gelen isimlerinden Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Süfyân es-

[522] İbn Ebü'd-Dünya'nın bazı kitapları: *Kitabu Samt ve Âdâbu'l-Lisân, Zemmu'l-Gıybe ve'n-Nemîme, Zemmü'l-Hased, İhvan, Tevazu, Emr bi'l-Ma'rûf, Zemmü'l-Bagy, İhlas ve'n-Niye, Mekarimü'l-Ahlak, Müdaratü'n-Nâs*. Bkz. Sağlam, *Müştehir Hadisler*, s. 94.
[523] Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 138

Sevrî (ö. 161/778) ve daha birçok hadisçi, Emevi halifelerine karşı kayıtsız kalmışlardı.[524]

Hadis ilmi uğruna birçok şeyden feragat eden muhaddisler arasında, dönemin sultanlarıyla ve hükümdarlarıyla temasın bir günah kaynağı olduğuna inanarak bunu ilan edenler bulunmaktaydı. Onların aksine Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Zührî ve İmam Malik gibi halifelerin himayelerinden faydalanan bazı hadisçiler, hükümdarlara yardımcı olmanın ve onlara yakın durmanın günah olmadığına inanmışlardı. Buna rağmen her iki düşünceye sahip muhaddisler, ne bir makam elde ettiler ne de bu uğurda hadis uydurdular. Devletin önemli mekanizmalarında yer alan ve önemli bir makam elde eden hadisçilerin sayısı, yok denecek kadar azdır. Ancak buna rağmen İmam Malik, telif ettiği *Muvatta*'nın, halife tarafından devletin kanun kitabı haline getirilmesine izin vermemiştir.[525] Halifelere yakın olan muhaddisler, bu sebeple eleştirilmiş olsa da onların hadis ilmindeki vukufiyetleri ve güvenilirlikleri inkar edilmedi.

Abbasiler dönemine gelindiğinde ise temel hadis kaynakları ve dolayısıyla mevcut bütün hadis edebiyatı, bu dönemde ortaya çıktığı halde birtakım muhaddislerin halifelere karşı tutumu, Emeviler dönemindeki gibi devam etmiştir. Abbasiler döneminde halk ve ulema, halifeler için "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" sıfatını kabullenmemiş ve böylece halifelerin aşırı otoriter yönlerini eleştirmişlerdir. Bu dönemde halifeye ulaşmak çok zordu. Sadece ayrıcalıklı kişiler memurlar aracılığıyla, bazı kurallar dahilinde halife ile doğrudan görüşebilirdi. Halifelerin itaati gerektiren bu ünvanı, alimlerin ve takva ehlinin tepkisine neden olmaktaydı. Ulema nezdinde kesin itaat sadece Allah'a yapılırdı. Halife ile de bir insan olarak ancak şeriatın bütün insanlar için belirlediği basit bir tarzda görüşülmeliydi. Hadislerde ortaya koyulduğu gibi bizzat Hz. Peygamber ile bu şekilde görüşülebilirken halife ile neden görüşülemiyordu.[526] Hadis alimlerinin genelinin sultanlara yakın olmayı eleştirmelerinin altında yatan sebeplerden birisinin de hadis edebiyatının büyük oranda devlet erkanının istediği gibi oluşmasının önüne geçmek olmuştur. Bu itibarla siyasi alanı göz önüne aldığımızda, hadis edebiyatının siyasi erkanın istediği gibi

[524] Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 138.
[525] Zürkānî, *Şerhu'l-Muvattâ*, I, s. 62; Ebû Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, s. 519-20.
[526] Hodgson, *İslamın Serüveni*, I, s. 236; Hitti, *İslam Tarihi*, II, s. 488

şekillendirilmediği, hadisçilerin kendi çaba ve gayretleriyle oluşturulduğu görülmektedir.

Sultanlara yakın durmayıp onlarla fazla irtibata geçmeyen hadisçilerin eser tasnif ederken gösterdikleri gayrete yukarıda değinmiştik. Bunun yanı sıra bir devlet başkanına yakın duran veya devlet kademelerinde görev yapan muhaddislerin varlığından da söz edilebilir. Bu muhaddislerin hadis rivayetinde ve telifatında adil olup olamayacağı konusunda tartışmalar meydana gelmiştir. Nitekim devlet kademesinde görev yapan veya sultana yakın duran bazı muhaddisler, devlet kademesinde görev yapmanın ya da sultana yakın olmanın, onun adaletine zarar vereceği düşüncesi ile bazı kesimlerce eleştirilmiştir. Bazıları da bu hususun muhaddislerin adaletine zarar veremeyeceğini savunmuştur. Devlete yakın duran bu hadisçilerin yanı sıra bazı muhaddislerin yönetimde yer aldıkları görülmektedir. Örneğin İhşîdîler[527] devletinin veziri ve hadis alimi olan İbn Hinzâbe (ö. 391/1001)[528], hem siyasetle hem de hadis ilmi ile meşgul olduğu halde, kendisinden sonraki alimler tarafından övgü ile anılmıştır. Dârekutnî'nin hocası olan *Müsned* sahibi İbn Hinzâbe hakkında Zehebî, hadiste otorite olduğunu, Silefî onun hadis hafızı ve sika olduğunu, yüksek makam ve mevkiine rağmen hadisçilerle sohbet ettiğini ve bununla övündüğünü belirtmektedir.[529] Görüldüğü gibi İbn Hinzâbe, İhşîdîler ve Fâtımiler döneminde hem vezirlik yaparak devlet işleriyle uğraşmış hem de bir muhaddis olarak

[527] Mısır, Suriye ve Filistin'de 935-969 yılları arasında hüküm süren bir Türk hânedanı Bkz. Ahmet Ağırakça, "İhşîdîler", *DİA,* XXI, s. 551.

[528] Abbasiler döneminde uzun yıllar yönetimde söz sahibi olan ve hizmet eden İbnü'l-Furat ailesine mensuptur. Babası Fadl, dedesi ve amcasının da vezirlik görevlerini yaptığı nakledilmiştir. Ihşîdî devletinde mali işleri yürütmekle görevli vezir olmuştur. İhşîdî emirlerindeni birinin kızı ile evlenerek ondan olan oğlu adına askerlerden biat isteyince, sarayı âsîler tarafından yağma edildi. O da bu sırada gizlendi. Birkaç defa hapsedildi sonra da görevine iade edildi. Hem İhşîdîler hem de Fâtımiler dönemlerinde vezirlik yaptığı sırada özellikle hadis ilmi ile de meşgul olmuştur. Kâtiplerin ondan hadis dinleyip yazdıkları nakledilen bilgiler arasındadır. İbn Hinzâbe, 383 yılından sonra kendisini tamamen ilme verdi. Fâtımi idarecileri onun mallarına el koydu ve vefatına kadar yokluk içinde yaşadı.(Mehmet Aykaç, "İbn Hinzâbe", *DİA,* XX, s. 70-71). Yâkût, İbn Hinzâbe'nin Hicrî 387 yılında Mısır'da hadis imla ettirdiğini, Dârekutnî'nin ona kâtiplik yaptığını bildirmiştir. (Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ'*, VII, s. 170) İbn Hinzâbe *Müsned esmai'r-ricâl ve'l-ensâb* eserini telif ederken Dârekutnî'nin ona yardım ettiği de nakledilen bilgiler arasında yer almaktadır. Zehebî onun hadiste otorite olduğunu bildirmiştir. İbn Hinzâbe'nin kendi devrinin en âli isnadına (rubâiyyata) sahip muhaddis olduğu bilinmektedir. Hatîb, *Târîhu Bağdâd,* I, s. 323; Zehebi, *Tezkiretu'l-huffâz,* III, s. 109, 151; Ömer b. Rızâ b. Muhammed Râgıb b. Abdulganî ed-Dımaşkî, *Mücemü'l-müellifin*, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arâbî, Beyrut trs., III, s. 142; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, I, s. 346.

[529] Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, s. 151.

hadis rivayeti ile meşgul olmuştur. Onun bu durumu devlet idaresi ile meşgul olmanın adalet vasfına her zaman zarar vermeyeceğine işaret etmektedir.

İbn Hinzâbe gibi devlet idaresinde çalışan az sayıda hadisçiler olsa da genel itibarıyla hadis ilmi ile iştigal eden alimler bu gibi görevlerden uzak durmuş, hatta idarenin bir takım dayatmalarını yerine getirmediği için işkencelere maruz kalabilmişlerdir. Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel gibi hadisçiler, Abbasi iktidarı tarafından eziyet çekmiş ve zaman zaman işkencelere maruz kalmışlardır. Aynı şekilde Buhârî, Abbasi devletinin bazı memurları tarafından kötü muameleye tabi tutulmuştur.[530] Müslim, halifelerin menfaatlerine karşı kayıtsız kalmıştır. Tasnif dönemindeki birçok hadisçi, kendilerine ikramlarda bulunan halifelerden herhangi bir yardım almamışlardır.[531]

Hadis edebiyatının en önde gelen kaynaklarını ihtiva eden Kütüb-i Sitte müelliflerinden Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesâî ve Ebû Dâvûd da siyasetten ve yöneticilerden uzak durmuş, serbest bir hayat yaşamayı tercih etmişlerdir. Örneğin Buhârî, yöneticilerden davetler aldığı halde gitmemiş ve yolculukları süresince açlığa tahammül etmiştir. Buhâra emiri Halil b. Ahmed, ona kendi evinde çocuklarına, *et-Tarih* ve *el-Câmiü's-Sahîh*'ini okutmasını isteyince Buhârî şöyle demiştir: "Bu ilim hadis ilmidir, onu zelil edemem. Eğer siz ihtiyaç görüyorsanız, çocukları bizim meclisimize gönderin, diğer talebeler gibi onlar da ilim öğrensinler." Buhârî'nin talebini geri çevirdiğini gören emir ise "Eğer böyle olacaksa o zaman benim çocuklarım okurken onlar gelmesin. Çocuklarımla beraber dokumacı ve kunduracıların çocuklarının okumasına gururum müsaade etmez" deyince Buhârî, "Bu ilim Peygamberin mirasıdır, bütün ümmet bunda ortaktır, şahsa özel değildir ve olamaz" diyerek herhangi birine imtiyaz sağlamayacağını belirtmiştir. Bu söz emire ağır gelince o, bölgenin diğer alimleri ile birlikte Buhârî'yi kötüleme kampanyası başlatmış ve en sonunda Buhâra'dan çıkarılmasına sebep olmuştur. Buhâri, ömrünün

[530] Buhâra valisinin sadece kendi çocuklarına ders verme isteğini reddedince vali, kendisine yakın bulduğu adamlarından bazıları aracılığıyla kendisine kötü muamelede bulunmuş ve Buhârî'nin Ehl-i sünnet görüşüyle bağdaşmayan fikirlere sahip olduğu yaygarasını yaymıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, I, s. 217; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, II, s. 34; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LII, s. 98; M. Mustafa el-A'zâmî, "Buhârî", *DİA*, VI, s. 368-369.

[531] Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 139.

sonlarında bazı dayatmalar neticesinde küçük bir köy olan Hartenk'e yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. [532]

Hadis müelliflerinin az bir kısmı gerek iktidar veya herhangi bir zümrenin baskısı altında kalarak gerekse bunun bir gereklilik olduğunu düşünerek, topluma aynı statüde muamele etmemiş olsa da çoğunluğu belirli bir toplum, zümre, grup veya tüm insanların aynı statüde olduğunu düşünerek hareket etmiştir. Hadis müellifleri hadis rivayet ederken ve talebe yetiştirirken toplumsal yapıya eşit bir şekilde bakmış, zengin, ileri seviyede olan veya siyasilerin yakınlarına ayrı ilgi göstermemiş, tüm talebelere eşit muamelede bulunmuşlardır. Bunun bir örneğini Buhârî'nin yanı sıra *Müsned* sahibi Ebû Dâvûd et-Tayâlîsî'de (ö. 204/819) görmekteyiz.

Ebû Dâvûd seyahat için gittiği Bağdat'ta iken dönemin Halifesi el-Mutemid'in (ö. 279/892) ordu komutanı olan kardeşi Ebû Ahmed el-Muvaffak (ö. 278/891) tarafından ziyaret edildi. Ebû Dâvud ona ziyaretinin sebebini sorunca el-Muvaffak üç şey sebebiyle kendisini ziyaret ettiğini söyledi. Birincisi, Zencilerin kıyamı sebebiyle halk tarafından terk edilmiş olan Basra'ya yerleşip, kalabalık talebeleri cezbederek oranın nüfusunun çoğalmasına vesile olmak, ikincisi kendi çocuklarına hadis dersleri vermek ve üçüncüsü de rastgele her talebenin kabul edilemeyeceği özel sınıflar açıp ders vermekti. Ebû Dâvûd ilk iki ricayı kabul ettiği halde toplumsal eşitsizliğe sebep olmamak için üçüncü ricayı kabul edemeyeceğini belirtmişti. Ona göre ilimde herkes eşit olup fakir ve zengin talebe arasında hiçbir ayırım yoktur. Bu sebepledir ki Câbir'in rivayetine göre el-Muvaffâk'ın çocukları da diğer talebelerle beraber Ebû Dâvûd'tan ders almışlardır.[533]

Son dönem hadisçilerinden Zübeyr es-Sıddîkî, muhaddislerin eserlerini yazarken devlet ricalinden herhangi bir destek almadıklarını şöyle belirtmektedir:

---

[532] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, II, s. 34; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LII, s. 98; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, IV, s. 190; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, s. 33; Zehebî, *Siyer*, XII, s. 466; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, IX, s. 45; Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdulkâdir el-Arnaût – Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1985, II, s. 134; ed-Dehlevî, *Bustânu'l-Muhaddisîn,* s. 186.

[533] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyetü'l-kübrâ,* II, s. 296; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, s. 161; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, XXII, s. 199; Zehebî, *Siyer*, XIII, s. 216; Muhammed b. Abdulganî el-Bağdâdî Ebûbekr, *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâtu's-sünen ve'l-mesânîd,* thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1987, s. 283.

"Muhaddislerin çoğu hadis araştırmalarında ne devlet ve grup liderleri gibi ideolojik yapılar, ne de mezhep ve şahsi düşünceler tarafından idare ediliyordu. Onlar kendilerini tamamen hadise vakfetmiş, sahih olanı zayıf olandan ayırabilmek için uğraşmış ve bildikleri ilimleri telif etmeye çalışmışlardır. Emeviler ve Abbasiler onlardan çok azını değiştirip siyasi ideolojilerine uymaya sevketmişlerdir. Dine olan bağlılıkları ile kendilerini tatmin eden Abbasiler döneminde bile, gerek hükümet gerekse iktidar için mücadele eden çeşitli gruplara karşı tarafsızlıklarını korumuşlardır."[534]

Abbasiler döneminde hadisçilerin önceki dönemlere göre daha rahat oldukları görülmektedir. Nitekim muhaddislerin çoğunluğunun mevâlilerden oluşu, Emeviler döneminde izlenen ırkçı politika sebebiyle ilerlemelerini engelliyordu. Abbasiler döneminde Arap-Mevâlî eşitsizliğinin ortadan kaldırılması ile muhaddisler serbest bir şekilde eserlerini telif edebilmişlerdir. Nitekim müelliflerinin çoğunluğu mevâlî olan mevcut hadis edebiyatının en önemli temel kaynakları, bu dönemde ortaya çıkmıştır.

Bütün bu örnekler gösteriyor ki hadis müelliflerinin çoğunluğu, tüm alanlarda olduğu gibi eğitimde de siyasi baskılara aldırış etmeden tüm talebelere eşit öğrenme fırsatları sunmuş, bu sayede talebelerin sosyo-ekonomik düzeylerinden, bağlı bulunduğu zümreden ve ailevi bağlarından bağımsız bir şekilde ilim öğrenmelerine olanak sağlamışlardır.

Hadis edebiyatının oluşumuna siyasi ortamın etkisini hadis eserlerinin muhtevasından ve şekilsel özelliklerinden de görebilmekteyiz. Nitekim hadis kitaplarında toplumun siyasi yapısı ile ilgili bölümlere rastlamaktayız. Mesela Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde Hz. Peygamber ile peygamberlik döneminin bittiği ve artık cemaatin işlerini yürüten halife devrinin başladığı belirtilmektedir.[535] Yine söz konusu devlet başkanlarının sayısının birden fazla olabileceğine işaretle, birliğin sağlanabilmesi yönünden ilkine uyulması gibi pratik tedbirler tavsiye edilmektedir. Aynı şekilde Müslim *Sahîh*'inde İslam'da siyasi yönetimle ilgili "İmâre" başlıklı

[534] Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 72.
[535] Buhârî, "Cenâiz", 96; "Fedâili Ashâbu'n-Nebî", 8.

detaylı bir bölüm ayırmış, diğerlerinin yanında Buhârî *Sahîh*'inin yukarıdaki haberlerini pekiştirici mahiyette rivayetler kaydetmiştir.[536]

Muhaddisler eserlerinde siyasetle ilgili rivaytleri "Kitâbu'l-İmâre" şeklinde isimlendirdikleri bölümler altında toplamışlardır. Özellikle Müslim'in *Sahîh*'inde "Kitâbu'l-İmâre" adı ile bir bölüm açılmış ve bu bölümde yer alan 56 bâb başlığının altında 276 civarında hadis zikredilmiştir.[537] Kaynaklarda Müslim'den önce konu ile ilgili rivayetleri içeren bâb başlıkları zikredilmiş olsa da müstakil olarak böyle bir bölüme rastlanılmamıştır. Yalnız İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) "Kitâbü'l-Ümerâ" ismi ile bir bölüm açtığı görülmektedir.[538] İlk Kitâbu'l-İmâre müellifi sayılan Ahmed b. Süleyman ez-Zübeyrî (ö. 236/851) ve Taberânî'nin (ö. 360/971) bu isimle müstakil olarak eser yazdıkları nakledilmekte ise de bu eserler günümüze ulaşmamıştır.[539]

Ebû Dâvûd da farklı bir metod uygulayarak üç farklı konuyu birleştirmiş ve bu bölümü "Kitâbu'l-Harâc ve'l-İmâre ve'l-Fey" şeklinde adlandırmıştır.[540] Ayrıca Buharî "Ahkam" bölümünde İmare ile ilgili bazı hadislere yer vermiştir. İmam Müslim'in *Sahih*'indeki "Kitâbü'l-İmâre" bölümünde yer alan hadislere baktığımızda, tasnif döneminin siyasi durumu hakkında birtakım bilgiler edinebilmekteyiz. Söz konusu bölümde hilafetin Kureyşiliği, emir olmak için hırslı olmanın yasaklanması, zaruret yokken emir olmanın kerahiyeti, adil hükümdarın fazileti, zalim olanın cezası, memurlara hediye vermenin günah olması, hükümdarlara biat, amirlere itaat etmenin gerekliliği, hükümdarların iyileri ve kötüleri, halife tayini gibi siyasi ve idari konuları içeren rivayetler bulunmaktadır. Söz konusu rivayetler, tasnif döneminin siyasi ve sosyo-kültürel yapısının hadis eserlerine yansıdığını göstermektedir.

1.2.5.2. Muhaddislerin Ekonomik Durumları

Hadis Edebiyatının yazıldığı döneme bakıldığında muhaddislerin hadis alanında uzmanlaşmak ve kendilerinden sonra eser bırakabilmek için bazen ailelerinden, bazen de servetlerinden ve mallarından feragat ettikleri görülmektedir. Hadis alimleri

---

[536] Mustafa Aydın, *İslamın Tarih Sosyolojisi*, s. 215

[537] Müslîm, "Kitâbu'l-İmâre".

[538] Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr,* thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409/1988, VI, s. 185.

[539] Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî el-Kostantiniy, *Keşfü'z-zunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn,* Mektebetu'l-Musenna, Bağdad 1360/1941, II, s. 1397; İsmail Paşa *Hediyyetü'l-ʿârifîn,* I, s. 373; Abdullah Taha İmamoğlu, *Hadis ve Siyaset*, Beka Yayınları, İstanbul 2015, s. 57.

[540] Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-Harâc ve'l-İmâre ve'l-Fey", I.

arasında zengin olanlardan bazıları, bu uğurda bütün servetlerini harcamış, zengin olmayanlar ise hayatlarının geniş bir bölümünü ilme adarken geriye kalan kısmında geçimlerini tedarik etmekle uğraşmışlardır. Bu bağlamda muhaddislerin ekonomik durumları, hadis telifatına tesiri bakımından önem arz etmektedir. Bu sebeple burada muhaddislerin ekonomik durumlarının, onları hadis ilminden uzaklaştırıp uzaklaştırmadıklarını ele almaya çalışacağız.

Zengin olan muhaddislerin çoğunluğu servetini hadis ilmi uğruna sarfetmiştir. Nitekim hadis telifatı için İbn Şihâb ez-Zührî'nin su gibi para sarfettiği nakledilmektedir. O, hadis ile ilgili eserlerle o kadar meşguldü ki hanımı, kitaplarına olan sevgisi yerine üç kumaya razı olacağını belirtmişti.[541] Aynı şekilde kaynaklarda Abdullah b. Mübârek'in hadis uğruna 40.000 dinar sarfettiği, onun zenginliğe karşı olmayıp, başkalarına el açmamak için ticaretle de uğraştığı, âlimleri, hadis talebelerini ve fakirleri himaye ettiği, her sene yüz bin dirhem dağıttığı nakledilmektedir.[542] Yahyâ b. Maîn'in de, babasından miras kalan büyük meblağda parayı hadis uğruna harcadığı ve sonunda giyecek ayakkabılarının bile kalmadığı rivayet edilmektedir.[543] Keza Hişâm b. Ubeydullâh'ın (ö. 221/836) 700.000 gümüşü hadis ilmi için harcadığı; Hatîb el-Bağdâdî'nin kendisini hadise vakfedenlere 200 altın verdiğine dair haberler kaynaklarımızda mevcuttur.[544]

Bazı muhaddislerin bir kitabı bitirdiklerinde fakirlere sadaka dağıttıkları ve evinde insanlara ziyafet verdikleri ifade edilmektedir. Bu muhaddislerden biri Ebû Müslim İbrahim b. Abdillah el-Basrî'dir. O, eserleri içinde meşhur olan *Sünen*'i telif edip başkalarına okuttuktan sonra Allah'ın kendisine verdiği bu nimete şükran işareti olarak fakirlere bin dirhem sadaka dağıtmıştır. Ayrıca hadisle meşgul olan bir alim topluluğunu ve şehrin ileri gelenlerini evine davet etmiş, onlara güzel yiyecekler ikram

---

[541] Hatîb, *el-Câmi*, I, s. 101; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VIII, s. 470; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, IX, s. 298; İbn Hallikân, *Vefâyatu'l a'yân*, IV, s. 178; Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996, I, s. 176.

[542] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, IV, s. 385; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-ʿİber fî haberi men ğaber,* thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs., I, s. 217; Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, s. 123.

[543] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIV, s. 178; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs., s. 718; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile,* I, s. 402.

[544] Abdülkâdir bin Muhammed bin Muhammed bin Nasrullah bin Sâlim (Sellâm) bin Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî, *Cevâhirü'l-Madiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1412, II, s. 206; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân,* VI, s. 195.

etmiştir. Bunun için de ayrıca bin dirhem masraf yaptığı nakledilmektedir.[545] Esmâ ve ricâl kitaplarında bunlara benzer birçok örnek bulunmaktadır.

Zengin olan muhaddislerin yanı sıra fakir muhaddisler de hadis ilmi ve telifatı için ellerinde bulunan paralarını ve mallarını harcamaktan geri durmamışlardır. Bazıları günlerce aç kalmış, ellerinde olan tüm parayı hadis yazacağı kırtas, hokka ve kalemlere harcamıştır. Aynı şekilde rıhlelerin yüklü masrafı da onları bir hayli zora sokuyordu. Mesela İbn Ebî Zî'b'in (ö. 159/776), fakir olması ve ilme olan iştiyakı sebebiyle bir gün oruç tutup bir gün tutmadığı, geçimini çok zor temin ettiği, ekmek ve zeytin yağı yediği, giyecek olarak sadece başı ve omuzları örten bir gömlek giydiği aktarılmaktadır.[546] Aynı şekilde Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) fakirliğine rağmen hadis öğrenmek için bir yıl kalmayı düşündüğü Basra'da sekiz ay kalmış, hatta fakirliğinden dolayı elbisesini de satmak zorunda kalmıştır. Uzun bir süre yoksulluk içinde yaşamış, yarım dinar ile geçinmeye çalışmış ve bu şekilde hadis ilmine devam etmiştir. [547]

Kağıt alamayacak kadar fakir olan İmam Şâfiî, hadisleri çantasında sakladığı kemik parçalarına yazardı. İlim meclislerinde öğrenip ezberlediği bilgileri, sağdan soldan topladığı kemikler üzerine yazmıştır. Öyleki evinde iki büyük küp kemip dolmuştu.[548] İmam Buhârî, bazen çayırlarda kalır bazen de açlıktan ağaç yaprakları yerdi. İmam Mâlik, Râbiâ'nın hadis ilmi uğruna bütün varını yoğunu harcadığını nakletmektedir. Tâki evinin tavan kirişlerini satmak ve Medine'lilerin attıkları çürük üzümleri ve hurmaları yemek zorunda kalmıştı.[549] Hadis ilmi ile meşgul olanların genel itibarıyla fakir olduğunu Şu'be'nin "Hadisi talep eden kimse, fakir düşer."[550] sözünden anlamaktayız. Onun hadis ilmi ile ilgilenenlerin fakirleşeceğine dair bu sözü, muhtemelen meşakkatli rıhle yolculuklarında harcanan masraflara işaret etmektedir. Çünkü rıhle kültürü, daha çok hadis alimlerinin uyguladığı bir gelenekti. Bu alimler,

[545] Dehlevî, *Bustânu'l-Muhaddisîn*, s. 95.
[546] Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffaz*, I, s. 143.
[547] Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *er-Rhle fî talebi'l-hadîs,* thk. Nûreddîn Itr, Dâru'l-Minhâcu'l-Kavîm Dımaşk 1440/2019, s. 209; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LII, s. 11; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXIV, s. 386; Zehebî, *Siyer*, XIII, s. 256; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, V, s. 108.
[548] Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, I, s. 67; İbn Abdülberr, *el-Câmiu'l-beyân*, s. 124; Zehebî, *Siyer*, X, s. 11.
[549] İbn Abdülberr, *Camiu'l-beyân*, s. 123.
[550] İbn Abdülberr, *Câmiu'l-beyân*, s. 123.

hadisleri kendi ravilerinden alabilmek için ülke ülke dolaşmış ve ekonomik yönden zorlanmışlardı. Bu da onların fakirleşmelerine sebep olmuştur.

Hadis alimlerinin hadis taliplerini bu ilme teşvik ederken ki ekonomik imkanları da bu ilmin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Nitekim hadis talebeleri ders halkalarına genelde yirmili yaşlarda katılırlardı. Hadis tahsili ücretsiz olup sadece bazı alimler bu uygulamaları sebebiyle eleştiriye maruz kalmışlardır. Muhaddisler çoğu kez ders verdikleri fakir talebelerine maddi olarak yardımda bulunmuşlardı. Özellikle yaygın bir adet haline gelen hocaların talebelere yemek ikramında bulunmaları, talebelerine olan ilgiyi ve hadis ilmine hevesle bağlanmalarını sağlamıştır.[551]

Hadis uğruna fakirlik çeken alimlerden birisi de Ahmed b. Hanbel olmuştur. O, babasından kendisine miras olarak kalan dokuma tezgâhının kirası ile yetinmeye çalışıyordu. Aldığı paranın geçimine yetmediği durumlarda ise verrâk dükkanlarında ücretle kitap istinsah eder, bazen kemer dokur ve karısının dokuduğu kumaşları satardı. Bazen de diğer ihtiyaç sahipleri ile beraber ekinlerin döküntülerini toplardı. Tahsil hayatı boyunca bu sıkıntılara katlanmış, kimseden yardım istememişti. Fakirliği sebebiyle hocası Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27) kendisine maddi destekte bulunmak istediyse de o bunu kabul etmemiştir.[552]

Mezkur rivayetler bir arada ele alınınca, fakir olan muhaddislerin zengin olanlardan sayıca daha çok olduğu görülmektedir. Nitekim fakirliklerine yenik düşerek ücretle hadis rivayet edenler ve ücret için isnadda olmayan ravileri isnada sokanlar da olmuştur. Bu hususa Ali İbnü'l-Medînî'nin örneği verilebilir. Rivayete göre Ali İbnü'l-Medînî çok fakir olduğu için yiyeceğe muhtaç olur. Bu dönem Mihne uygulamasının yapıldığı, Halku'l-Kur'an görüşünün topluma ve ulemaya zorla benimsetilmek istendiği, aynı şekilde Mutezile'nin etkisiyle Ru'yetullah meselesinin de tartışıldıldığı bir dönemdi. Söz konusu dönemde hadisçiler, Ahmed b. Hanbel ve Cerîr b. Abdullah el-Becelî (ö. 51/671) tarikiyle Hz. Peygamber'in ayın on dördüncü gününde Müslümanlara, "Bu ayı nasıl zahmetsiz görüyorsanız, Rabbinizi de öylece

[551] A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 176-177.
[552] M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 75-76

göreceksiniz"[553] dediğini nakletmekte ve bu hadise dayanarak kendi görüşlerini öne sürmekteydiler.

Dönemin Mutezili alimi ve kadısı Ahmed b. Ebû Duâd, hadisçilerin rivayet ettikleri bu rivayeti kusurlu hale getirmek için fakir olan İbnü'l-Medînî'nin yanına gider. Sözüne başlamadan önce kendisine on bin dirhem verir ve bunun sultanın kendisine gönderdiği bir hediye olduğunu söyler. İki sene yetecek kadar erzakı temin edilir. Sonra asıl maksadını açıklayarak Cerîr'in Ru'yet konusunda naklettiği bu hadisin sıhhat durumunu merak ettiğini söyler. İbnü'l-Medinî sahih olduğunu söyleyince hadisin bir kusurunun olup olmadığını sorar. İbnü'l-Medînî, onun asıl maksadını bilmiş olacak ki bu konuda kendisini sıkmaması için ricada bulunur, ancak Kadı İbn Ebû Duâd ısrarından vazgeçmez, kendisine daha fazla ikramda bulunur ve güzel eşyalarla birlikte bir at hediye eder. Ali İbnü'l-Medînî, ısrara daha fazla dayanamaz ve hadisin senedinde ne kendisine ne de rivayet ettiği şeye itimat edilemeyecek Kays b. Ebû Hâzım'ın (ö. 97/715) bulunduğunu söyleyiverir.[554]

Yukarıda bahsedilen hadisede amacına ulaşmış olan İbn Ebî Duâd İbnü'l-Medînî'yi kucaklamıştır. Sonraki gün İbn Ebî Duâd, Cerîr hadisinden söz açınca İbnü'l-Medinî hadisi nakleden Kays'ın topuğuna bevledip gezen (cahil) bir Arabi olduğunu söylemiştir. Bunu duyan Ahmed b. Hanbel, "O vakit anladım ki bu, Ali İbnü'l-Medînî'nin işidir." demiştir.[555] Bu vakitten sonra Ahmed b. Hanbel onunla olan ilgisini kesmiş ve onu dünyalık peşinde koşan birisi olarak anmıştır. Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hanbel'in o günden sonra İbnü'l-Medinî'nin ismini zikretmediğini sadece saygı duyduğu için künyesi ile andığını belirtmiştir.[556]

Ali ibnü'l-Medînî bu damgayı yedikten sonra kınanmış ve kendisininin hadisleri alınmaz olmuştur. Muhammed b. Beşşâr Bündâr (ö. 252/866) hadis almak için İbnü'l-Medînî'nin yanına gelmiş ve onun sürekli "Kale Ebû Abdullah" diyerek hadis rivayet etiğini görünce ilk başta Ahmed b. Hanbel'i kastettiğini zannetmiştir. Ancak İbnü'l-Medînî'nin "Ebû Abdullah" derken onun İbn Ebû Duâd olduğunu anlayınca kızarak

---

[553] Buhari, "Mevâkitu's Salat", 16; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, s. 16-17.
[554] Bu ravi topuğuna işeyip gezen (cahil) bir bedevî olarak isimlendirilmiştir. Zehebi, *Siyeru*, XI, s. 42-43.
[555] İbnü'l Cevzi, *Muntazam*, XI, s. 215-217.
[556] İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, I, s. 319; Zehebi, *Siyer*, XI, s. 43; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, I, s. 494; İbn Halfûn, *el-Mu'lim bi şuyûhi'l-Buhârî ve Müslim*, s. 463;

kalkmış ve İbnü'l-Medinî'nin hadislerini terketmiştir. İbrahim el-Harbi (ö. 285/899), Ahmed b. Hanbel'in değil de İbn Ebû Duâd'ın arkasında namaz kıldığı için İbnü'l-Medinî'den tek bir harf dahi rivayet etmeyeceğini söylemiştir.[557]

Ebû Hâtim er-Râzî, babası Ebû Zür'a'nın da mihnedeki tavrı sebebiyle Ali İbnü'l-Medînî'den hadis rivayetini kestiğini söyler.[558] Cerh ve ta'dîl alimi Ukaylî (ö. 322/934) onu zayıf ravilere tahsis ettiği eserine almış ve hakkında ileri geri sözler sarf etmiştir. Zehebî de buna tahammül göstermeyerek Ukaylî'yi "senin aklın yok mu ey Ukaylî? Kimin hakkında konuştuğunu biliyor musun? Sen, senden ve senin daha ismini zikretmediğin birçok kişiden daha güvenilir olan birisi hakkında konuşuyorsun" diyerek sert bir şekilde eleştirmiştir.[559] Görüldüğü gibi İbnü'l-Medinî'nin bir süre bu şekilde cerhedilmesine ekonomik yapı sebep olmuştur. İbnü'l-Medînî'nin fakirliğinden dolayı kendisini İbn Ebû Duâd'a teslim etmesi, İbn Ebî Duâd'ın kendisinin fakirliğinden yararlanarak onu oyuna getirmiş olması, onun bu şekilde cerhedilmesine sebep olmuştur.

Hadisçiler İbnü'l-Medinî'nin ölmeden iki ay önce bu görüşten dönüp, tevbe ettiğine dair rivayetlerde bulunmuşlardır. Ayrıca Mihne döneminde Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü savunanların küfre düşeceklerini söylediği, ancak baskı altında kaldığı için Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü benimsediğini nakletmektedirler.[560]

Yukarıda zikrettiğimiz hususları bir arada değerlendirecek olursak, hadisçilerin ekonomik yönden az bir kesiminin zengin olduğu, çoğunluğunun fakir olduğu görülmektedir. Fakir olanların da zenginlerden ve siyasilerden hediye kabul etmedikleri, elindeki tüm paralarını hadis ilmi ve telifatı için harcadıkları malumdur. Nitekim daha önce ayrıntılı bir şekilde değinildiği gibi, Ali İbnü'l-Medînî gibi fakirliğinden yararlanılarak hadisçilerin gözünden düşürülmeye çalışılan alimler de olmuştur. Bütün bunların yanı sıra herhangi bir mal veya menfaat karşılığında hadis rivayetinde ve tasnifinde bulunanlar da maalesef olmuştur. Ekonomik yapı ile alakalı

---

[557] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XI, s. 470; Zehebî, *Siyer*, XI, s. 56; İbnü'l Cevzî, *Muntazâm*, XI, s. 217; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 528;

[558] İbn Ebû Hatîm, *el-Cerh ve't Ta'dil*, VI, s. 194.

[559] Zehebi, *Mizanu'l-i'tidâl*, III, s. 140-141; Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Meğāni'l-ahyâr fî ricâli meʿâni'l-âsâr,* thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1427/2006, II, s. 355.

[560] İbnü'l-Cevzi, *Muntazam*, XI, s. 203; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 63-64.

olduğunu düşündüğümüzden bu konuya aşağıda örnekler bağlamında değinmeye çalışacağız.

1.2.5.2.1. Ücret Karşılığında Hadis Rivayeti

Ücret karşılığında hadis rivayeti, daha çok herhangi bir menfaat için hadis rivayet eden alimler için kullanılmaktadır. Özellikle fakir olan bazı muhaddislerin hadis rivayet ederken, bununla aynı zamanda geçimini sağladıkları görülmektedir. Ücret karşılığında hadis rivayet eden muhaddislerin genel itibarıyla fakir olması da bunu göstermektedir. Hatîb el-Bağdâdî *el-Kifaye Fî İlmi'r-Rivâye*'sinde ücret veya herhangi bir şey karşılığında hadis rivayet etmekle ilgili iki müstakil başlık açmış, konu ile ilgili rivayetlere yer vermiştir. Söz konusu rivayetlere baktığımızda hadis rivayetinin sadece ücret karşılığında değil aynı zamanda başka menfaatler karşılığında da yapıldığı görülmektedir. Ücret karşılığında yapılan rivayetlere tasnif döneminden bir örnek verecek olursak, Buhârî ve Müslim'in hocalarından olan Yâkub b. İbrâhîm b. Sa'd, Hz. Peygamber'in necaset karışan durgun suda yıkanmayı nehyettiğine dair Ebû Hureyre'den rivayet edilen hadisi bir dinar karşılığında rivayet ediyordu.[561] Nitekim Ebûbekir b. Ebû Dâvûd es-Sicistânî "Ondan bu hadisi işitmek için üç dinar ödedim" demiştir.[562]

Ebû Nuaym el-Fadl b. Dukeyn'in de (ö. 219/834) dirhem karşılığında hadis rivayet ettiği, kendisine değeri düşük dirhemler verildiğinde üstüne para aldığı nakledilmektedir.[563] Ebû Nuaym da "Evimde 13 kişi olduğu ve bir somun ekmek bulunmadığı halde hadis rivayet karşılığında ücret aldığım için beni suçluyorlar" diyerek ücret almasının gerekçelerini belirtmiştir.[564] Ebû Müslim el-Keccî'nin (ö. 292/904) *Sünen*'ini bir gruba okuyup bitirdikten sonra, onu dinleyenlerden 1000 dinar ödemelerini ve bunu sadaka olarak vermelerini istediği nakledilmiştir.[565]

---

[561] Hatîb, *el-Kifaye*, s. 174; Ahsen el-Geylâni, *Tedvînu'l-Hadîs*, s. 111.
[562] Hatâb, *el-Kifaye*, s. 175.
[563] Hatîb, *el-Kifaye*, s. 175; Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 45.
[564] İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, VIII, s. 275; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXIII, s. 218; Nûreddîn Itr, *Menhecu'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1418/1997, s. 85.
[565] Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, II, s. 146; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tabakâtu'l-huffâz*, Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1403/1982, I, s. 53; ed-Dımeşkî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs*, II, s. 323; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî el-Hasenî, *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe (dipnotu)*, Çev. Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 27.

Aynı şekilde Ebû Üsâme altın karşılığında hadis rivayet ettiği için bazı alimler ondan istifade etmekte tereddüt etmişlerdir. Bu şahıs, Ebû Hâtim, Darekutnî, İbn Hibbân tarafından sika kabul edilmiştir. Ebû Üsame kalabalık bir aileye mensup olup fakir birisiydi. Evinde bekar kızları vardı. Onları evlendirecek maddi imkana sahip olmamıştı. Fakir bir damada vermesi durumunda damad ile beraber ailenin daha da kalabalıklaşacağını düşündüğü için evlendirmiyordu. Böyle fakir bir hayat geçirdiği için hadis rivayeti karşılığında ücret istemekteydi.[566]

Hadis rivayeti karşılığında ücret isteyenlerin aksine, talebeleri veya kendisinden hadis alanların getirdikleri hediyeleri reddeden hadisçiler de olmuştur. Mesela Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784) bir öğrencisi, Çin'de yaptığı kazançlı bir ticaret ile hocası Hammâd b. Seleme'ye sevineceğini düşünerek bazı hediyeler almış ve kendisine vermek üzere yanına gelince, Hammâd ona hediyelerini kabul ederse bir daha kendisine hiç hadis rivayet etmeyeceğini, hediyelerini kabul etmezse hadis rivayet edeceğini söylemiş, bu iki seçenekten birisini seçmesini istemiştir. Bu durum üzerine öğrencisi özür dilemiş ve hocasının hadis rivayet etmesi tercihinde bulunmuştur.[567]

Tasnif döneminde hadis rivayetinin ücret dışında başka menfaatler karşılığında da yapıldığını görmekteyiz. Hatîb el-Bağdâdî *el-Kifaye*'sinde, hadis rivayetinin sadece ücret karşılığında yapılmadığını, aynı zamanda muhaddislerin kendi işlerini yaptırmaları gibi menfaatler karşılığında da yapıldığını bildirmektedir. Nitekim Mücâhid'in (ö. 103/721) yanına hadis almak için gelen öğrencilerden birisine "Git benim için şu işi yap sonra gel sana hadis rivayet edeyim" dediği nakledilmektedir.[568]

Paraya ve mala ihtiyacı olmadığı için zengin muhaddislerin rivayet etmiş oldukları hadislerin daha sahih olduğu yönünde görüşler nakledilmiştir. Nitekim Şu'be b. el-Haccâc, yalan söylemeye ihtiyacı olmayacağı düşüncesi ile zengin ravilerden hadis almayı teşvik etmiştir. Bir defasında "Ziyâd b. Mıhrâk'tan hadis yazınız, çünkü o zengindir, yalan söylemez" dediği nakledilir. Aynı şekilde Şu'be'nin Ali b. Âsım'a, Umâra b. Hafsa'dan rivayette bulunabileceğini tavsiye edince Ali b. Âsım onun bu

[566] Dehlevî, *Bustânü'l-muhaddisîn*, s.74.
[567] Hatîb, *el-Kifâye*, s. 153.
[568] Hatîb, *el-Kifâye*, s. 175.

görüşüne katılmamış, "yalan söyleyen birçok zengin gördük" ifadesini kullanmıştır. Ancak Şu'be'nin sürekli "fakirlerden bir şey yazmayınız" dediği aktarılmıştır.[569]

Bazı alimler de hadis ticareti[570] yapan muhaddislere karşı çıkmış ve rivayet ettikleri hadis karşılığında ücret almamaları gerektiğini söylemişlerdir. Ücret karşılığında hadis rivayet etmenin haram olduğunu göstermek için ayet ve hadislerden delil getirmişlerdir. Ebü'l-Âliye'nin (ö. 90/709)[571] "Ey Ademoğulları! İlmi karşılıksız öğrendiğiniz gibi karşılıksız öğretin" dediği nakledilmektedir.[572] Nitekim Ubâde b. Sâmit, Suffe ehlinden bazı sahabilere Kur'an ve yazı öğretince onlardan birisi Ubâde'ye teşekkür amacıyla bir yay hediye etti. Ubâde bu hediyeyi kabul etmenin dini hükmünü Hz. Peygamber'e sorunca Rasûlullah kesin ve sert bir dille şöyle buyurmuştur: "Eğer boynuna ateşten bir halka takmak istiyorsan o hediyeyi kabul et."[573] Bu hadisi delil olarak getirenler, hadis rivayetini ücretli yapanları rüşvet almakla itham etmiş, kendilerinden hadis almaya gelen talebelere hediye vermemeleri şartıyla hadis rivayet edebileceklerini söylemişlerdir.[574]

Ahmed b. Hanbel'e "hadis satan kimsenin hadisi alınır mı?" diye sorulduğunda o, "hayır, onun hiçbir değeri yoktur!" şeklinde cevap vermiştir.[575] Böylece Ahmed b. Hanbel'e göre ücretle hadis rivayet eden ravi cerhe maruz kalmıştır denilebilir. Nitekim ücret karşılığında hadis rivayet edenlerin sadece hadis uyduranlar ve metruk raviler olmadığı, sika ravilerin de bu şekilde hadis rivayet ettiği belirtilmiştir. Ücretle hadis rivayetinin fakir alimler için için caiz olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim çok zorlu ve meşakkatli yollarla ve uzun yolculuklara katlanarak hadis toplayan muhaddislerin, bu zorluklara katlanmadan rahat bir şekilde hadis alanlarla aynı statüde

---

[569] Hatîb, *el-Kifâye*, s. 174.

[570] Kaynaklarda "Hadis Ticareti" ifadesi çok geçmesede ücret karşılığında hadis rivayet etme usulünü hadis ticareti olarak zikretme gereğini duyduk.

[571] Tefsir, hadis ve kıraat alimi olup Tabiin nesline mensuptur. Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'â ve Ebû Hâtim onun sika olduğunu belirtmişlerdir. Kütüb-i Sitte'de rivayetleri mevcuttur. İbn Hibbân, İmam Şâfiî'nin onun hakkındaki görüşünün olumsuz olduğunu kaydetmekte, Şâfiî'nin, "Ebü'l-Âliye'nin hadisi asılsızdır" dediğini zikretmektedir. Ancak gerek İbn Adî ve Zehebî gibi bazı münekkit alimler, İmam Şafiî'nin bu sözünü Ebü'l-Âliye tarafından mürsel olarak rivayet edilen, namazda sesli olarak gülmekle ilgili bir hadis hakkında söylediğini, Ebü'l-Âliye'nin rivayet ettiği bütün hadisleri kapsamadığını söylemişlerdir. Çünkü kaynaklarda İmam Şafiî'nin mürsel hadisleri kabul etmediği geçmektedir. Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, II, s. 54; Abdullah Aydemir, "Ebü'l-Âliye er-Riyâhî", *DİA*, X, s. 292.

[572] Hatîb, *el-Kifâye*, s. 173.

[573] Ebû Dâvûd, "İcâre", I.

[574] Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 46.

[575] Hatib, *el-Kifâye*, s. 174; Özmen, *Hanbelî Usulcülerin Hadis Metodolojisi*, s. 264-265.

olmaları beklenemez. Dolayısıyla zorluklara katlanarak hadis toplayan fakir muhaddisler, ücret karşılığında hadis rivayet etmeyi meşru görmüşlerdir.[576] Ayrıca Kütüb-i Sitte müelliflerinden Buhâri ve Nesâî gibi isimlerin de bazen ücret karşılığında hadis rivayet eden ravilerden hadis aldıkları görülmektedir. Örneğin Buhârî, ücretle hadis rivayetinde bulunduğu için tenkid edilen Ebû Nuaym'dan birçok hadis rivayet etmiştir.[577] Bütün bu hususlara rağmen ücret karşılığında hadis rivayet etmeye sıcak bakan muhaddisler olmuşsa da çoğunluğu, bu şekilde rivayette bulunanları eleştirmiş ve bu durumu kerih görmüştür.

Müctehid Zeydî alimi Emir es-Sanânî (ö. 1182/1768), ücretle hadis rivayet edenlerin bu davranışlarının önüne geçmek için muhaddislere devlet eliyle Beytü'l-Malden maaş bağlanması gerektiğini söylemiştir. Böylece muhtaç durumdaki muhaddisler hem hadis rivayetinde bulunacak hem de aldığı maaşla kendisinin ve bakmakla yükümlü olduklarının ihtiyacını gidermiş olacaktı. Bu da alimler arasında ücretle hadis rivayetinin cevazı konusunda ihtilafa maruz bırakmayacak bir durum olurdu.[578] Sanânî'nin bu önerisinin gayet makul olduğu görülmektedir. Neticede toplumun bir üyesi olan alimler, toplumun diğer üyeleri gibi kendisinin ve ailesinin geçimini sağlamakla mükelleftir. Dolayısıyla ilimle meşgul olan bir alimin de aynı şekilde çalışması, bir gelir sahibi olması gerekmektedir. Bu sebeple herhangi bir geliri olmayan alimler, ilimlerini ücret karşılığında nakledecek ve bununla geçimini sağlayacaktı. Alimlerin geçim derdine düşmemeleri için kendilerine devlet eliyle maaş bağlanması durumunda bunun önüne geçilebilecekti, ancak söz konusu dönemde bu çok nadir olmuştur.

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığına göre hadisleri ücret karşılığında rivayet edenler sadece yalancı hadis tacirleri arasından çıkmamıştır. Hadis rivayeti için ücret alanlar arasında sika ve zabt sahibi muhaddisler de yer almaktadır. Sika ve zabt sahibi ravilerin hadis rivayeti mukabilinde ücret almalarının önemli bir gerekçesi vardır. Ekonomik yönden fakir olan bu muhaddisler bazı meşakkatlere göğüs germiş, tehlikeli ve zorlu yolculuklara çıkmış ve hadis taleb etmişlerdir. Yolda başlarına gelecek

[576] Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 47.
[577] Buhari, "İlm", 39.
[578] Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellāh İsmâîl es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-meʿânî tenkîhu'l-enzâr,* thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997, II, s. 154.

tehlikeleri göze alarak bu yolculuğu yapmışlardır. Çölün yakıcı ateşi, denizin dehşetli dalgaları onların bu yoldaki azmini kırmıyordu. Onlara göre ilim öğrenmek cihad, bu uğurda ölmek şehadet olacaktır.[579] Halbuki bu zorluğa katlanarak ilim elde eden muhaddislerden hadis alan diğer râvîler, hadisleri gayet rahat ve kolay bir şekilde alıp naklediyor ve kendilerini onlarla aynı seviyede görüyorlardı. Kanaatimizce hadis rivayetinin ücretli bir şekilde yapılabileceğine cevaz verenlerin bu dayanakları, gayet yerinde ve makul görüşlerdir. Bu faaliyetin bilhassa fakir muhaddisler için aşırı ücret istenmeden yapılmasının kabul edilebilir olduğunu söyleyebiliriz.

1.2.5.3. Hadis Eseri Oluşturma Ehliyeti

Tasnif döneminde eser telif edecek muhaddislerin, bir müellif konumuna gelmeden önce telif ehliyetine sahip olması gerekiyordu. Bu ehliyeti haiz olmak için de bazı merhalelerden geçmek ve bir takım hazırlıkları yerine getirmek gerekliydi. Bir hadis talibi, bu aşamaları geçtikten sonra belli bir seviyeye ulaşır ve topladığı hadisleri telif ederdi. Söz konusu aşamaları önem sırasına göre şöyle sıralamak mümkündür.

1.2.5.3.1. Hadis İlmine Başlama Yaşı

Bir hadis talebesinin hadis ilminde ulaşması gereken merhaleler değerlendirilirken 'hadis ilmine başlama yaşı' hususu önem arz etmektedir. Tabiîn neslinden bazıları sahabilerden çocuk yaşta hadis aldıkları için, bu yaşta hadis almanın kabul edilip edilmeyeceği tartışmaları ortaya çıkmıştır. Bu sebeple hangi yaşta hadislerin alınabileceği, daha sonra telif edilen eserlere çocuk iken alınan hadislerin eklenip eklenemeyeceği hususu üzerinde durulması gerekir.

Hadis ilmine başlama yaşının bilinmesi en çok muhaddisin âli isnada ulaşması için önemliydi. Çocuk yaşta hadis dinleyen muhaddislerin, ileride âlî isnâdı elde etmeleri daha kolay olacaktır. Nitekim bir hadisçinin rivayet isnadının akranlarına göre daha uzun olması için, ya akranlarından daha uzun yaşaması ya da onlardan daha önce hadis alması gerekir. Şayet bir hadisçinin isnadı, akranlarınkine göre daha uzunsa talebeler onu takip etmezlerdi.[580]

Hadis ilmine kendisini vakfeden birisinin hangi yaşta bu yola adım atması gerektiği hususu bölgelere göre farklılık arz etmekteydi. Kûfe'li hadisçilere göre 20,

[579] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, s. 72.
[580] Şentürk, *Toplumsal Hafıza*, s. 89-90.

Basralı hadisçilere göre 10, Suriyeli hadisçilere göre 30 yaş hadise başlayabilme yaşı olarak kabul edilmekteydi. Ancak müteahhir hadisçilerin çoğunluğuna göre hadis talibi hadis tahsiline 5 yaşında iken başlayabilir.[581] Hadis ilmine başlama yaşı konusunda Şam'lıların 30, Kûfe'lilerin ise 20 yaşı belirlemesinde toplumsal sebeplerin yanı sıra fiziksel bir takım nedenlerin ağırlıkta olduğu kanaatindeyiz. Çünkü insanlarda ergenliğe girme yaşlarının farklı olmasında, genetik ve etnik unsurların yanı sıra, bölgelerin iklimsel farklılıklarının da etkili olduğunu söylemek mümkündür. Mesela bazı siyahi kabileler ve eski Araplarda ergenlik, iklimin etkisiyle daha erken başlarken, Kuzey Yarım Küredeki gibi sıcaklığı az olan soğuk bölgelerde ergenlik yaşı daha geç başlamaktadır.[582] Kanaatimizce hadis ilmine başlama yaşlarının bölgeden bölgeye farklılık arz etmesinin sebeplerinden birisi de budur.

Büluğ çağına ulaşan bir müslümanın daha önceki küfür veya çocukluk dönemlerinde aldığı rivayetlerin kabul edildiğini belirtenler olsa da bir grup alim, kişinin çocukken aldığı rivayetlerin kabul edilemeyeceğini savunmuşlardır. Aslında alimlerin çoğunluğu Hz. Hasan (ö. 49/669), Hz. Hüseyin (ö. 61/680), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), İbn Abbas (ö. 68/687), Nûmân b. Beşîr (ö. 64/684), Saîb b. Yezid, Misver b. Mahreme (ö. 64/683) gibi sahabe tabakasının gençlerinin rivayetlerini, onları büluğ çağından önce alıp almamaları arasında fark gözetmeksizin kabul etmişlerdi.[583] Nitekim hadis eserlerinde bu Sahabilerin rivayetleri zikredilirken, söz konusu hadisleri Hz. Peygamber'den hangi yaşta aldıkları bilgisi verilmemektedir.

Bir ravinin müslüman olmadan önce aldığı rivayetlere örnek olarak Cübeyr b. Mut'im'in (ö. 59/679) Hz. Peygamber'i akşam namazında Tûr Suresini okurken işittiğine dair rivayet verilebilir.[584] Cübeyr, Müslüman olmadan önce Bedir esirlerinin fidyesi için gelmiş ve Buhârî'deki rivayete göre o, fidye için geldiğinde Müslümanların esirlere gösterdiği iyilikleri görünce imanın gönlüne yerleşmeye başladığını bildirmiştir.[585] Aynı şekilde Hatîb el-Bağdâdî, Sehl b. Sa'd es-Saidî'nin (ö.

---

[581] Hatîb, *el-Kifâye*, s. 54-55; Ebû Muâz Târık b. İvedullah b. Muhammed, *el-İrşâdât fî takviyeti'l-ehâdîs bi şevâhidi ve'l-mutâbaât*, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire 1417/1998, s. 413;

[582] Cüneyd Eşref İkbal, *el-Adaletu ve'z-zabtu ve eseruhumâ fî kabûli'l-ehâdisi ev reddihâ*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1427/2006, s. 70-72.

[583] Çocuk sahabilerin rivayet meselesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sıdıka Betül Erdim, *Hadis Usulünde Çocuk Sahabilerin Rivayeti Meselesi*, Fırat Üniversitesi, Yayımlanmamış Yükseklisans Tezi Elazığ, 2017, s. 32-102.

[584] Buhari, "Tefsir" 52; Müslim, "Salat", 174.

[585] Suyûtî, *Tedrîb*, II, s. 4.

91/710) Hz. Peygamber'den hadis alıp ezberlediğini, Hz. Peygamber vefat ettiğinde de 15 yaşında olduğunu nakletmiştir.[586]

Kâdî İyâz (ö. 544/1150) muhaddislerin, küçüklerin semâının makbul addedileceği ilk zamanı beş yaş ile sınırlandırdıklarını nakleder. Daha başka alimler ise bu görüşü cumhura nispet eder.[587] İbnü's-Salâh (ö. 643/1246) beş yaşındaki çocuğun semâı hakkında şöyle demiştir: "Ehl-i Hadis arasındaki cari uygulama bu görüşe göredir. Nitekim onlar beş ve üzeri yaşlardaki çocuğu "dinledi", beş yaşına ulaşmayanları ise "Mecliste bulundu ya da meclise getirildi" diye kayda geçirmişlerdir."[588] Nevevî de İbnü's-Salâh ile aynı görüşü savunur. Ona göre doğru olan temyiz çağına itibar edilmesidir. Eğer kendisine yapılan hitabı anlar ve cevaben mukabele ederse, isterse beş yaşına erişmemiş olsun, çocuk mümeyyiz kabul edilir ve semâı sahih olur. Aksi takdirde ise beş veya üzeri yaşlarda olsa da sahih olmaz. Ayrıca Kastallânî *el-Menhec* adlı eserinde İbnü's-Salâh'ın görüşünü ince bir araştırmaya dayandırarak desteklemektedir.[589]

Evzâî'ye büluğ çağına ulaşmayan bir çocuğun hadis yazmasının hükmü sorulduğunda o, "eğer on yaşını geçip de yazabiliyorsa semâı caiz olur" demiştir.[590] Bu sözünü de Sebrâ b. Ma'bed el-Cühenî'nin Hz. Peygamber'den naklettiği "Çocuklarınız yedi yaşına gelince namaz kılmayı emredin, on yaşına geldiğinde (kılmazsa ya da terkederse) ona vurun"[591] hadisiyle delillendirmiştir. Aynı şekilde İbn Şihâb ez-Zührî'nin "Süfyân b. Uyeyne'den daha küçük yaşta hadis yazan birini görmedim" sözü tabiin döneminde hadis talep etmenin yirmili yaşlarda başladığına delalet etmektedir.[592]

Bazı coğrafyalarda büluğa ermeyen çocuklardan hadis alınmışsa da toplumsal bir takım geleneklerden dolayı onlardan hadis almayan bölgeler de olmuştur. Bu bölgelerden biri olan Kûfe'de, ilmî bir birikimi olmadığı için küçüklerden hadis

---

[586] Hatîb, *el-Kifâye*, s. 55.
[587] Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî, *el-İlmâʿ ilâ maʿrifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâʿ*, thk. Ahmed Şerif el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, s. 86.
[588] Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs*, Mektebetu'l-Farâbî, 1984, s. 73.
[589] Suyûtî, *Tedrîb*, II, s. 4.
[590] Râmehürmûzî, *Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 166.
[591] Ebü Davüd, "Salat" 26; Tirmizî, "Mevakît", 182.
[592] Râmehürmûzî, *Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 185; Takıyuddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Muhtasaru'l-kâmil fi'd-duafâ*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dımeşkî, Mektebetü's-Sünne, 1415/1994, s. 75.

alınmazdı. Çünkü Kûfe ehli çocuklarını 20 yaşını tamamlamadan küçük yaşta ilim öğrenmeye göndermezlerdi.[593] Ancak Kûfe ve Basra arasında muhtelif uygulamalar mevcuttu. Mûsa b. Hârûn'dan nakledildiğine göre Basra ehli, hadis yazımına on yaşında başlardı.[594] Şair, muhaddis ve nesep alimi Ebû Abdullah ez-Zübeyrî (ö. 236/851) "Hadisi yirmi yaşında iken yazmak daha hoştur, çünkü akıl o zaman tamamlanır."[595] diyerek yirmili yaşların hadise duyulan heves ve isteğin daha fazla olduğuna dikkat çekmektedir.

Ahmed b. Hanbel'e hadis alma yaşı sorulduğunda "Anlayıp muhafaza edebildiğinde" cevabını vermiştir. Ona "çocuğun semâı 15 yaşına gelinceye kadar sahih olmaz. Zira Hz. Peygamber Berâ (ö. 71/691) ve İbn Ömer'i (ö. 73/693) küçük olmaları nedeniyle Bedir savaşı için orduya kabul etmemiştir" diyen birinden bahsedilince, onun bu görüşünü yadırgayıp şöyle demiştir: "Ne kötü bir görüş! Eğer öyle ise Süfyan, Vekî' (ö. 197/813) ve benzerleri için nasıl bir tavır takınılacak!"[596] Her iki görüşte de temyiz yaşı ve sosyo-kültürel şartların göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Mesela içlerinde Yezîd b. Hârûn'un da (ö. 206/822) yer aldığı bir grup alimden ise bu yaşın 13 olması gerektiği görüşü nakledilmiştir. İbnü'l-Mülakkın'ın rivayet ettiği bir görüşe göre temyiz yaşı, çocuğun birden yirmiye kadar güzelce sayabilmesidir.[597]

Hadis alma şartının etnik unsurlara göre farklılık arz ettiğini söyleyenler bile olmuştur. Bu kimseler Arap ve mevâlî arasında hadis alma yaşının aynı olmadığına dikkat çekmeye çalışmışlardır. Nitekim hadis alimlerinden Silefî (ö. 576/1181), Arap olanlarla olmayanları farklı değerlendirerek şöyle demiştir: "Alimlerin çoğunluğu Mahmûd b. Rebî hadisinden dolayı Arap birinin semâının dört, Arap olmayanların ise altı yaşına eriştiğinde sahih olacağı kanaatindedir.[598] Silefî bu iddiayı ortaya atarken meseleyi muhtemelen coğrafi bölgelere göre değerlendirmiştir. Nitekim Arapların yaşadığı sıcak bölgelerde insanlar, diğer bölgelere göre daha erken temyize ulaşırlar.

---

[593] Râmehürmüzî, *Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 166.
[594] Hatîb, *el-Kifâye*, s. 55; Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 86.
[595] Râmehürmûzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 167.
[596] Suyûtî, *Tedrîb*, II, s. 4.
[597] Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğīs bi-şerhi elfiyyeti'l-hadîs li'l-ʿIrâkī,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trs., III, s. 172.
[598] Ebû Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-Silefî, *el-Vecîz fî zikri'l-mücâz ve'l-mücîz,* thk. Muhammed Hayru'l-Bâkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1411/1991, s. 65-66.

Aksi halde sadece etnik unsura dayanarak böyle bir iddiada bulunmanın bir anlamının olmayacağı kanaatindeyiz.

Öte taraftan Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği bir rivayet de temyize itibar edileceğini gösteren delillerden birisidir. Hatîb, Kâdî Ebû Muhammed el-İsfahânî'yi şöyle derken işittiğini nakletmiştir: "Kur'an'ı beş yaşında iken ezberledim. Dört yaşında iken Ebû Bekir el-Mukrî'nin (ö. 381/991) yanına götürüldüm. Kıraati esnasında hazır bulunduğum rivayetler için bana semâ kaydı vermeyi istediler. Bazıları 'O sema edemeyecek kadar küçüktür' dedi. İbnü'l-Mukri' (birkaç sûre okumamı isteyince) onları okudum ve herhangi bir hata yapmadım. Bunun üzerine İbnü'l-Mukri 'Ona hadisi dinlediğine dair kaydı verin, sorumluluğu bana aittir.'dedi."[599]

Yukarıda zikrettiğimiz üzere hadis ilmine başlama yaşının kaç olduğu konusununda farklı görüşler öne sürülmüştür. Tasnif dönemindeki meşhur muhaddislerin hadis ilmine hangi yaşlarda başladığına değinerek bu konuyu daha da somut hale getirmeye çalışacağız. Tasnif döneminin en önemli simalarından biri olan Ahmed b. Hanbel'in 16 yaşında iken hadis ilmine başladığı, nakledilen bilgiler arasında yer almaktadır. Aynı şekilde Abdurrezzâk b. Hemmâm'dan *Musannef*'ini rivayet eden öğrencisi İshâk b. İbrâhîm ed-Deberî'nin (ö. 285/898), Abdurrezzâk vefat ettiğinde 7 yaşında olduğu rivayet edilmektedir.[600] Amr el-Beyrûtî'nin, Evzâî'den hadis yazdığı zaman yaşının küçük olduğu bildirilmektedir. [601]

Daha önce de kısmen değinildiği gibi hadis rivayet yaşının beş yaş olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu beş yaş sınırının altında yatan sebepler üzerinde durmak, hadis rivayetinde yaş faktörünün önemi konusunda daha da aydınlatıcı olacaktır. Erken yaşlarda hadis ilmine başlama faaliyetinin ikinci asırdan sonra başladığı görülmektedir. Bu dönemde halk, hadis derslerine küçük çocuklarını da getirirlerdi. Hadis derslerine katılan çocuk beş yaşından küçük ise, kendisine hadis derslerine katıldığına dair bir belge (sertifika) verilirdi. Eğer çocuk beş yaşından büyük ise, bu durum mezkur belgede, çocuğun muayyen kitapları muayyen şeyhlerden okuduğu

---

[599] Suyûtî, *Tedrîb*, II, s. 4.

[600] Hatib, *el-Kifaye*, s. 64; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs (Mukaddime)*, s. 248; Zeynüddîn Abdurrahîm b. Huseyn el-Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh şerhu mukaddimetu İbnü's-Salâh*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman, Mektebetu's-Selefiyye, Medine 1389/1969, s. 460; Suyûtî, *Tedrîb*, II, s. 378; A'zâmî, *Hadis Metodolojisi Ve Edebiyatı*, s. 38.

[601] A'zâmî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s. 39.

şeklinde yazılırdı. Bu belgenin asıl amacı, metnin sıhhat ve güvenilirliğini ortaya çıkarmaktı. Mezun olan öğrencinin adı kitabın ya baş tarafına, ya sayfa kenarına ya da sonuna yazılan sertifikanın içinde zikredilirdi. Çocuğun büyüdükten sonra aynı kitabın farklı bir nüshasından değil de ya aynı el yazmasından ya da isminin geçtiği ve dikkatli istinsah edilmiş bir nüshasından okuması gerekirdi. Muhaddislerin bu uygulamayı yapmalarının altında yatan ana sebep, âli isnâdı muhafaza etmek ve böylece metnin sıhhatini garanti altına almaktı.[602]

Hadis talibi bu uygulama ile daha çocuk yaşta iken dinlemiş olduğu kitabın aynı nüshasını büyüdükten sonra da okuyacak, ancak küçükken dinlemiş olduğu hoca kayıt altına alınacaktır. Nitekim küçük iken dinlemiş olduğu hoca, büyüdükten sonra vefat etse bile ondan rivayet almış gibi hesaplanacak ve böylece âli isnad elde edilmiş olacaktır. Hatta bir ravi için adaletin şartlarından biri de büluğ çağına gelmiş olmasıdır. Ancak bu şartın da tahammül sırasında değil eda sırasında vaki olması gerekir. Yani kişinin adaletine hadisi aldığı zaman değil rivayet ettiği zaman bakılır.[603] Böylece çocuk yaşta iken dinlenen hadis büluğ çağından sonra rivayet edilebilecektir.

Nitekim çocuk yaşta olanlardan hadis alınıp alınmayacağı hususu, tasnif döneminin temel kaynaklarına da yansıyabilmiştir. Bu kaynaklardan biri de *Sahîhu'l-Buhârî*'dir. Buhârî (ö. 256/870) *Sahîh*'inin "Kitabu'l-İlm" bölümünde **باب مَتَى يَصِحُّ سَمَاعُ الصَّغِيرِ** "Küçüğün/çocuğun semâı ne zaman sahih olur?" şeklinde bir bâb başlığı açarak altında iki hadise yer vermiştir.[604] Buhârî'nin bu bâbda yer verdiği hadislerden ilki Abdullah b. Abbâs'ın (ö. 68/687-88) bulûğ çağına yaklaştığı dönem[605], ikincisi ise Mahmûd b. er-Rebî'in (ö. 99/717) beş yaşında iken Hz. Peygamber ile arasında geçen bir latife hakkındadır.[606] İlk hadis büluğdan hemen öncesine, ikinci hadis ise beş yaşına işaret etmektedir. İbn Hacer *Fethu'l-Bârî*'de söz konusu bâb başlığındaki hadislere yaptığı şerhte, hadisin 5 yaşında olan çocukların semâ ile hadis alabileceğinin caiz

---

[602] A'zâmî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı,* s. 39

[603] Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisu'l-hasîs şerhu ihtîsâru ulûmu'l-hadîs,* thk. Muhammed Abdurrezzak Hamza, Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut 2012, s. 27.

[604] Buhârî, "Kitâbu'l-İlm", 18.

[605] Söz konusu rivayet Abdullah b. Abbas'tan şöyle nakledilmiştir: "Rasûlullah Minâ'da sütresiz bir şekilde namaz kıldırdığı zaman, dişi bir merkebe binerek karşıdan geldim. O zaman bulûğ yaşına yaklaşmıştım. Safflardan birinin önünden geçtim ve merkebi otlaması için salıverdim. Ondan sonra saffa girdim. Bu yaptığım işe kimse ses çıkarmadı." Buhârî, "Kitâbu'l-İlm", 18.

[606] Mezkur rivayet Mahmûd b. er-Rebî'den şöyle nakledilmiştir: "Beş yaşımda iken Nebî'nin bir kere bir kovadan (ağzına su alıp) yüzüme püskürttüğünü hatırlıyorum." Buhârî, "Kitâbu'l-İlm", 18.

olduğunu, bu yaşın altındakiler için "hadara/bulundu" denilmesi gerektiğini gösterdiğini söylemiştir.[607] Bu da yukarıda açıklanan uygulamaya bir delil teşkil etmiştir. Buhârî şarihlerinden Bedreddîn el-Aynî de (ö. 855/1451) *Umdetu'l-Kârî*'de hadislerin semâının en erken hangi yaşta yapılabileceğine dair Buhârî'nin görüşünü delillendirdiğini, dolayısıyla bu yaşın beş yaş olabileceği hususunda alimlerin de ittifak halinde olduğunu belirtmiştir.[608] Daha sonra Ulûmu'l-Hadis alanında eser telif eden müellifler bu konuya değinmiş, çocuğun hangi yaşta hadis alabileceği hususunda müstakil başlıklar açmışlardır.[609] Konunun akıcı bütünlüğüne halel getirmemesi için bu başlıklara yer vermedik.

Yukarıda değindiğimiz gibi erken yaşta hadis ilmine başlama, âli isnada sahip olmayı sağlıyordu. Nitekim erken yaşta hadis ilmine başlayanların eserlerine almış oldukları hadislerin isnadı, diğer müelliflere göre daha çok âlî isnad içermektedir. Genç yaşta hadis almanın âlî isnad ve hadis eseri ile alakasını pratize etmeye çalışırsak şöyle bir çıkarımda bulunabiliriz; Bir hadisçinin hem rivayet zincirinin diğerlerine göre daha kısa olması, hem de bu rivayetleri toplayarak kitap haline getirebilmesi için hadis eğitimine daha genç yaşta başlaması gerekir. Çünkü aynı yaşta olup farklı zamanlarda hadis eğitimine başlayanların telif ettikleri eserler karşılaştırıldıkları zaman, bunlardan birinin eserindeki bir rivayet diğerinin eserindeki aynı rivayete karşı daha kısa bir isnada sahip olacaktır. Mesela "A" ile "B" ravilerinin aynı yaşta olduklarını varsayalım. "A" ravisi, hadis eğitimine 8 yaşında başlarken "B" ravisi, hadis eğitimine 18 yaşında başlamıştır. "A" ravisi, 12 yıl sonra yani 20 yaşında iken hadiste uzmanlaşmış ve artık rıhle yaparak hadisleri toplamaya başlamıştır. "A" ravisi 20 yaşında iken en yaşlı tabakanın mensupları olan "C" ravisi ve "D" ravisinden hadis alarak kitabına eklemiştir. "B" ravisi ise uzmanlaşma yaşına 30 yaşında iken girmiş ve bu yaştan itibaren hadis toplamaya başlamıştır. Ancak "B" ravisi hadisleri toplama yaşına gelince en yaşlı tabaka olan "C" ile "D" ravileri vefat etmiş, "B" ravisi de hadisleri onlardan alanlardan alabilmiştir. Bu sebeple "A" ve "B" ravileri aynı tabakada ve aynı yaşta oldukları halde "A" ravisinin kitabına aldıkları hadisler, "B"

---

[607] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, s. 171.

[608] Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trs., , II, s. 67.

[609] Söz konusu başlıklardan biri de Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye*'sinde yer verdiği "Bâbu Mâ Câe fî Sıhhati Semâi's-Sağîr" bâb başlığı bunlardan biri olarak sayılabilir. bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 54

ravisinin kitabına aldıkları hadislerden daha kısa isnadlara sahip olmuştur. Bu teze göre hadisçilerin eserlerine aldıkları hadislerin, âli isnad ve nazil isnad olma konusunda hadis eğitimine başlama yaşının etkin rol oynadığı görülmektedir.

Yukarıdaki duruma bir görüşe göre hicri 202[610] yılında doğan Müslim b. Haccâc ile aynı yıl doğan Ebû Dâvûd es-Sicistânî örnek verilebilir. Nitekim kaynakların verdiği bilgiye göre Müslim 12 yaşında iken hadis ilmine başlamış, 218 senesinde ilk defa Nişâbur'da *Muvattâ* râvilerinden Yahyâ b. Yahyâ'dan (ö. 234/849) hadis dinlemiştir.[611] Ebû Dâvûd ise 18 yaşında 220'de ilmi seyahatlere çıkmıştır. İlk kez 220 de Rey de İbrahim b. Mûsâ er-Râzî'den hadis yazmıştır. Dolayısıyla Müslim'in *Sahîh*'indeki âlî isnad sayısı Ebû Dâvûd'un *Sünen*'indekilere göre daha çoktur. Aynı yaşta oldukları halde Müslim'in *Sahîh*'inde daha çok âlî isnadın bulunmasını, genel itibarıyla aynı yaşta oldukları halde Müslim'in Ebû Dâvûd'tan önce hadis ilmine başlamasına bağlıyoruz.

Özetle diyebiliriz ki ilmî bir alanla ilgili kitap yazmadan önce o ilimde uzmanlaşmak gerekmektedir. Bu husus hadis ilmi için de geçerlidir. Hadis eserini tasnif etmeden önce hadiste ilmi yetkinliğe ulaşmak önemli kriterlerden sayılmıştır. Ancak hadis eserini tasnif eden alimler arasında yaş farkı vardır. Bunun sebebi de kimi alimlerin erken yaşta hadis ilmine başlaması bazılarının da geç yaşlarda başlamasıdır. Bu değişikliliğin sebepleri arasında bölgesel/iklimsel ve kültürel farklılıklar yer almaktadır.

1.2.5.3.2. Hadis Telifatından Önceki Hazırlık Safhası

Hadisçilerin hadis tahsiline başlamadan önce öğrenmeleri gereken bir takım ilmî alanlar vardı. Nitekim bunlar bilinmeden hadisler bilinemez, dolayısıyla hadis telifatında bulunulamazdı. Bu ilmi alanlardan en önde geleni Arap grameri idi. Her halükarda Arap grameri ve dil öğrenimi, hadis tahsilinden önce gelmelidir ki hadislerde olası dilsel hatalardan korunulmuş olsun. Bu sebeple hadis ilmine başlanılmadan önce Arap grameri derslerine gidilirdi. Tabiîn tabakasından Abdullah b. el-Mübârek hadis ilmi için 40 bin, edeb ilmi için de 60 bin dinar ödediğini

[610] Müslim b. Haccac'ın doğum yılını hicrî 206, 201, 202, 204 olduğu yönünde muhtelif görüşler vardır. M. Yaşar Kandemir, "Müslim b. Haccâc", *DİA*, XXXII, s. 93.
[611] Zehebi, *Tezkiretu'l-huffaz*, II, s. 125.

belirtmiştir.[612] Dolayısıyla edeb yani gramer eğitimi için harcadığı para, hadis eğitimi için harcadığından daha çoktu. Talebelerinden Arap grameri öğrenmek için, hadise ayırdıkları vakitlerinin iki mislini ayırmalarını isterdi. Hammâd b. Seleme gramer bilmeden hadise girişen bir kimsenin zahiresi olmayan bir çuvalı taşıyan eşeğe benzediğini ifade etmiştir.[613] Asmâî (ö. 216/831), Arap gramerini öğrenmeden hadis öğrenmeye çalışan kimsenin yalancılar arasında sayıldığını söylemiştir.[614] Şu'be ve Abbâs b. Muğîre'nin de benzer ifadeleri kullandıkları rivayet edilir.[615] Netice itibarıyla tasnif döneminde hadis ve diğer ilimlere başlamadan önce Arap gramerini öğrenmek, bir zorunluluk haline gelmişti. Zira dini ilimlerin dili olan Arapçanın kaideleri bilinmeden, o ilimleri öğrenmek çok zordu. Bu sebeple her ilmin uzmanı, Arap gramerine, sarf ve nahiv ilmine önem vermiş ve ilim taliplerini öncelikle bu alana yönlendirmişlerdir.

Tasnif döneminde hadis talibine Arap grameri ile birlikte Kur'an'ı bilip bilmediği, bazı kesimler tarafından da Kur'an hafızı olup olmadığı sorulur ona göre hadis rivayetinde bulunulurdu. Muhaddislerin çoğu hadis ilmine başlayan kişinin, Kur'an'ın tamamını ya da çoğunu ezberlemeden başlamaması gerektiği konusunda icma etmişlerdir. Ancak ezberledikten sonra hocasından hadis almaya ve yazmaya başlayabilirdi. Aynı şekilde talebelerini Kur'an-ı Kerim eğitimi almadan, en azından bir kısmını ezberlemeden meclislerine kabul etmezlerdi. Bu konuda Hafs b. Gıyâs (ö. 194/810) A'meş'e (ö. 148/765) hadis almak için gittiğini, ancak A'meş'in kendisine önce Kur'an'ı ezberlemesi gerektiğini söylediğini, bunun üzerine Kur'an'ı ezberledikten sonra hadis almak için yanına gittiğini aktarmıştır.[616]

Yukarıda zikrettiğimiz hususlar hadis ilmini öğrenme seviyesine gelmeden öğrenilmesi gereken ilmi alanları kapsamaktaydı. Ancak hadis meclislerine gitmeden yerine getirilmesi gereken birtakım bireysel hazırlıklar da vardı. Muhaddislerin hocalarına gidip hadis ilmine başlamadan önce bazı hazırlıklar yaptıkları da nakledilen rivayetler arasında geçmektedir. Hadis talebeleri, derse gitmeden önce boy abdesti ile

---

612 Yâkût, *Mucemu'l-udebâ,* I, s. 19.
613 Yâkût, *Mucemu'l-udebâ,* I, s. 28.
614 Yakut, *Mucemu'l-udeba,* I, 29.
615 Suyûtî, *Tedrib,* II, s. 105-106.
616 Râmehürmûzî, *Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 203; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, s. 498; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXX, s. 477; Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1430/2009, s. 104.

normal abdest alır ve temiz giyinirlerdi. Hadis hocaları ise, derse girince göze çarpan yüksek bir yerde yerlerini almaya çalışır ve derslerini ayakta verirlerdi. Dersleri esnasında tam bir düzen oluşturmalı, talebelerin not almaları için derslerini tekrar etmeli ve asistanlar görevlendirmeliydiler.[617] Bunlar hadis dersine başlamadan yerine getirilmesi gereken safhalardı. Bu da hadis ve sünnete karşı saygılı bir tavır içerisinde olduklarına işaret etmekteydi.

Tasnif döneminin toplumsal bir kültürü olarak hadis rivayetinde bulunacak kişilerde abdestli olma, temiz giysiler giyme, saç ve sakalı tarama gibi fıtrata dair bazı özelliklerin bulunması gerekirdi. Ayrıca önüne gelene hadis rivayet etmeme, karşıdakini iyice tanıma gibi bazı özellikler de mevcuttu. Mesela Zâide b. Kudâme (ö. 161/777) kendisinden hadis almak isteyen kişiyi imtihan etmeden hadis rivayet etmezdi. Eğer yabancı biriyse "sen nerelisin?" derdi. Eğer belde ehlinden biriyse "nerede kalıyorsun" derdi. Kâdî delil bulmak için birini nasıl sorgularsa o da hadis talibini öyle sorgulardı. Eğer o hadis talibi bidat ehli biri ise ona "bu meclise bir daha gelme" derdi. Şayet hayırlı bir insan ise ona hadis rivayet ederdi.[618]

Aynı şekilde hadis meclislerindeki ilim ehlinin abdestli olmaya dikkat ettikleri de bilinmektedir. Dırâr b. Mürre'nin (ö. 132/750) "Muhaddisler Rasûlullah'tan abdestsiz hadis rivayet etmeyi hoş görmezlerdi." dediği nakledilmektedir.[619] A'meş de hadis rivayet etmek istediğinde abdest için su bulamadığı zaman teyemmüm alırdı. Hadis rivayetinde abdestli olmak gerektiğine dikkat çeken Katâde (ö. 117/735), "Rasûlullah'tan hadislerin temiz iken okunması ve abdestli iken rivayet edilmesi müstehap görülürdü." demiştir.[620] Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) hasta yatağında yatar iken kendisine Rasûlullah'tan hadis zikredildi. O da "beni oturtun! Ben yatarken Rasulûllah'tan hadis zikredilmesini hoş görmem" diyerek hadis rivayetine saygı ve hürmeti göstermiştir.[621] Aynı minvalde Râmehürmûzî de demiştir ki: (Muhaddislerin) çoğu hadis rivayet edecekleri zaman temizlenir, en güzel elbiseleri giyer, namaz için aldıkları gibi abdest alırlardı. Bu konuda Ebu'l-Âliye'nin şu sözü önemlidir: "Rasûlullah'tan hadis rivayet ettiğiniz zaman güzelleşin." Hadis ilminde en önde gelen

[617] Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 143.
[618] Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvin,* s. 104.
[619] Râmehürmûzî, *Muhaddisu'l-fâsıl,* s. 586.
[620] Râmehürmûzî, *Muhaddisu'l-fâsıl,* s. 586.
[621] İbn Abdülberr, *Camiu'l-beyan,* II, 198; Râmehürmûzi, *Muhaddisu'l-fâsıl,* s.561.

alimlerinde de aynı hassasiyeti görmekteyiz. Örneğin İmam Malik Rasulullah'tan hadis rivayet edeceği zaman abdest aldığı gibi abdest alır en güzel elbiseleri giyer, sakalını taradığı nakledilmektedir.[622] İmam Buhârî de *Sahih*'ine aldığı her hadis için guslettiği ve iki rekat namaz kıldığı bize ulaşan örnekler arasındadır.[623]

Hadis derslerine titizlik gösteren alimlerden biri de İmam Şafiî olmuştur. O, hadis okuyacağı veya rivayet edeceği zaman önce abdest alır, sakalını tarar ve minderinin baş tarafına heybetli bir şekilde otururdu. Kendisine neden böyle yaptığı sorulunca şöyle cevap vermiştir: "Rasûlullah'ın hadisini tazim etmeyi severim. Bu sebeple abdest almadıkça hadis rivayet etmem."[624] Kimi kaynaklarda bu sözü İmam Malik'in söylediği nakledilmektedir. Aynı şekilde Malik'in yollarda ve ayakta iken hadis rivayet etmenin mekruh olduğunu söylediği nakledilir.[625] İbnü'l-Müseyyeb'in de yatarak hadis rivayet etmeyi mekruh gördüğü nakledilmektedir. Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı gibi büyük hadis alimlerinden İmam Şafiî, Malik b. Enes, Katâde, Dırâr b. Mürre gibi hadis alimleri, abdestsiz hadis rivayet etmeyi ve yazmayı mekruh görmüşlerdir. [626]Aynı şekilde İmam Malik'in konu ile ilgili hassasiyetini gösteren şöyle ilginç bir örnek aktarılmaktadır. Malik b. Enes diyor ki: "Ben anneme 'ben gidip ilim öğreneceğim' dediğimde annem bana 'gel! Alimlerin giydikleri elbiseleri giy, sonra git ilim öğren' dedi. Beni aldı, şık elbiseler ve uzun bir palto giydirdi. Başıma bir sarık taktı ve sonra 'git ve ilim öğren' dedi."[627] Aslında İmam Malik ve onun gibi alimlerin, hadis eseri yazmadan önce ilim öğrenilmesinde takındıkları bu titizlik, eser yazarken daha titiz davranmalarına olumlu katkı sağlamıştır.

Bütün bu rivayetler göstermektedir ki hadis ilmine başlamadan önce gerekli ilmi birikimleri elde etmiş olmak gerekir. Nitekim Arap gramerini bilmeyenlerin Kur'an ve hadisleri öğrenemeyecekleri gayet açıktır. Bu sebeple ilme başlarken ilk önce Arap gramerinin bilinmesi gerektiği belirtilmiştir. İlmî alanda bazı hazırlıklar yapıldığı gibi

---

[622] Accâc el-Hatîb, *es-Sünne Kable't Tedvin*, s. 106-107.
[623] Dihlevî, *Bustânu'l-muhaddisîn*, s. 186.
[624] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 294; Hasan, *İslam Tarihi*, III, s. 160.
[625] Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî, *Kavâidü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs., s. 234.
[626] Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 234.
[627] Râmehürmûzî, *Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 201; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmiʿ li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ*, thk. Mahmûd Tahhân, Mektebetu'l-Meârîf, Riyad 1403/1983, I, s. 384; Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 47.

aklen ve bedenen de hadis rivayetine motive olmuş halde bulunmak için kimi hazırlıkların yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim hadis meclislerinde bulunulmadan veya hadis telifine başlanmadan önce gusül veya abdest almak, güzel kokular sürünmek, dişleri misvaklamak, sakalları taramak, hadis meclisine vakarlı ve heybetli bir şekilde oturmak müstehab görülmüştür.

1.2.5.3.3. Hadis Telifatında Aile Desteği

İlimler literatüründeki disiplinlere baktığımızda hiçbirinin Hadis Edebiyatı kadar titiz bir şekilde hazırlanmadığı görülmektedir. Hadis alimleri muhtelif bölgelerdeki hocalarından aldıkları hadisleri ezberlemek ve sahih bir şekilde toplayarak kitap haline getirebilmek için çok titiz bir şekilde davranmış, birçok şeyden feragat ederek büyük bir gayret sarf etmişlerdir. Hadis eserleri tasnif edilirken eserin mukaddimesinden herhangi bir hadis metninin noktasına varıncaya kadar, bir kısmı manen bir kısmı da da lafza bağlı kalarak hocadan alındığı gibi en sahih şekilde yazılmaya özen gösterdikleri görülmektedir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî *el-Kifaye*'nin ilk birkaç bölümünde ve *el-Câmî li Ahlâki'r-Râvî* eserinde "Anne ve Babanın Rıhle İzni" bâb başlığında bu konuya değinmektedir.[628]

Hadis alimlerinin bir çoğu, ilim öğrenmeye başlarken daha çocukluk yaşlarında ailelerinin desteğini yanlarında bulmuştur. Nitekim ilim yolculuğuna başlayan birçok alimin, en çok ihtiyaç duyduğu aile desteği, yakınları tarafından kendilerinden esirgenmemiştir. Sahabe neslinden itibaren sonraki dönemlerde de Müslümanların geneli, çocuklarının ilim öğrenmeleri için her türlü fedakarlığı gösterdikleri malumdur.

Hadis alimleri ilim yolculuklarında en büyük desteği anne ve babalarından görmüşlerdir. Burada anne desteği önemli bir yere sahiptir. Nitekim küçük yaşta babaları vefat eden ya da başka bir bölgede olan bazı hadis alimleri, annelerinin destek ve teşviki ile ilim tahsiline başlamışlardır. İmam Şafiî, Ahmed b. Hanbel, İmam Buhâri ve İbn Bâz gibi bazı alimler annelerinin kendilerine göstermiş oldukları çaba ve ilim teşviki sayesinde bu makama ulaşmışlardır. Aynı şekilde İbn Hacer'in kız kardeşi sayesinde ilim yolculuğuna başladığı nakledilmiştir. Bu sebeple bazı büyük alimlerin bu dereceye ulaşmalarının arkasında bir kadın olmuştur. Annelerin yanı sıra babaların da desteği önemli bir yere sahiptir. Tasnif döneminde bazı babaların çocuklarını hadis

[628] Hatîb, *el-Camî,* s. 46.

ezberlemeye teşvik ettikleri, hadisten bir şey ezberlediklerinde onlara bunun için ödüller verdikleri nakledilmektedir. Bu konuda Nadr b. Hâris, İbrahim b. Edhem'den şöyle bir söz aktarmıştır: "Babam bana şöyle dedi 'Ey oğlum! Hadisi talep et, ne zaman bir hadis duyup onu ezberlersen sana bir dirhem vereceğim.' Ben de bunun üzerine hadis talep ettim."[629] Aynı şekilde Abdullah b. Mübârek'in babası ticaret yapması için oğluna 50 bin dirhem verince o bütün parayı hadis için sarfetmiştir. Babası ona "ne çeşit mal getirdin ve ne fayda elde ettin" deyince o hadis yazdığı defterleri ona göstermiş ve "iki cihan menfaatı elde ettim" cevabını vermiştir. Buna rağmen babası memnun olmuş ve kendisine yine para vermiştir.[630]

Hadis ilmi tahsil ederken ve hadis ilmini öğretirken, ailelerinden bu derece destek gören muhaddislerin aslında rıhle yaparken kimi zaman eve dönmedikleri de bir gerçektir. İmam Buhârî gibi bazı hadisçiler, rıhlelerinde eşlerini yanlarında götürdükleri gibi kimileri de ilim yolculuğundan ancak yıllar sonra eve dönebilmişlerdir. Hatta onlardan bazısı dünya malını ve servetini geride bırakıp tüm varlıklarını harcayabilmişlerdir. İçlerinden kimisi de evlenmeyi düşündüğü hanımları bırakmak zorunda kalmışlardır. Bu konudaki en çarpıcı örnek de şu olsa gerektir. İbn Hacer'in büyük bir aşk duyduğu Leyla ile evlenmek veya hadis ilmi için yolculuklara çıkmak gibi iki seçenek arasında bırakılınca, sevgi beslediği Leyla'yı terkettiği ve hadis ilmi için yolculuklara çıkmayı tercih ettiği nakledilmektedir.[631] Bazı kaynaklarda da Leyla ile evlendiği ancak rıhleye gidince yanında götüremediği için hüzünlü olduğu ve şiir yazdığı aktarılmaktadır. Hatta hadis ilmi uğruna kendisini boşadığını söyleyenler bile olmuştur.[632]

Yukarıdaki örnekler hadis ilminin tahsil edilmesi noktasında muhaddislerin ailelerinden gördükleri desteği göz önüne seriyordu. Ancak bütün bunların yanı sıra

---

[629] Muhammed Accâc Hatib, *es-Sünne kable't-tedvîn,* s.100

[630] Dihlevî, *Büstânü'l-muhaddisîn,* s. 114.

[631] Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer,* thk. İbrahim Bacis Abdulmecid, Dâru İbn Hazm, Beyrut trs., I, s. 198; Şentürk, *Toplumsal Hafıza*, s. 315. Mezkur hâdise kimilerine göre abartı ve aslı olmayan bir olay gibi düşünülse de hadis alimlerinin ilim yolcuğuluğundaki iştiyaklarını göstermek üzere dikkat çekmektedir. Uydurma olsa bile bu olay, İbn Hacer'in ilim yolundaki iştiyakını göstermektedir.

[632] Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer,* I, s. 198. Mezkur şiir şöyle aktarılmıştır:
رحلتُ وخلَّفْتُ الحبيب بداره ... برغمي ولم أجنح إلى غيره ميْلا
أشاغِلُ نفسي بالحديث تعلُّلًا ... نهاري وفي ليلي أحِنُّ إلى لَيْلَى

Muhammed b. Eyyûb er-Râzî (ö. 294/907) [633] gibi aileleri tarafından hadis yolculuklarına çıkmaları engellenen hadis alimleri de olmuştur. Râzî, kendi zamanındaki büyük bir muhaddisin ölüm haberini alınca eve kapanmış, büyük bir üzüntü içerisine girmiştir. Bütün akraba ve ev halkı toplanıp bu durumu sorunca onlara şöyle demiştir: "Siz benim gitmeme izin vermediniz. Böyle bir adam başka bir dünyaya göç etti ve ben onun ilminden mahrum kaldım." Ailesi bu durumu görünce onu teselli ettiler ve bunun gibi zatlar çoktur diyerek 'istediğin yere gidebilirsin' dediler. Bunun üzerine o da hadis yolculuklarına başladı ve büyük bir hadis alimi oldu. Nitekim kendisinin *Sünen, Müsned* ve *Mu'cem'*i olduğu nakledimektedir."[634]

Netice olarak bugün elimizde bulunan hadis eserleri yazılırken müelliflerin ailelerinin desteği de göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim aile desteği almayan bir çocuğun hadis ilmine başlaması zordu. Çünkü bir çocuk aile teşviki olmadan kendi başına ilim meclislerine gidemezdi. Bu sebeple anne babaların, eş ve çocukların kısacası ailelerin hadis müelliflerine verdikleri destek, onların bu ilimde ilerlemesinde tam etkili olmuştur.

[633] Muhammed b. Eyyûb b. Yahyâ b. Dureys el-Becelî er-Râzî hadis alimi olup *Fedâilu'l-Kur'ân* eseriyle meşhurdur. Ebû Ya'lâ onun sika olduğunu belirtmiş ve onun için "Muhaddis oğlu muhaddis" demiştir. Dedesi Yahyâ b. Dureys'in Süfyânü's-Sevrî'nin ashabından olduğu aktarılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zehebî, *Siyer*, X, s. 471.

[634] Dihlevî, *Bustânu'l-muhaddisîn*, s. 82.

İKİNCİ BÖLÜM

HADİS EDEBİYATI TÜRLERİNİN VE ŞEKİLSEL ÖZELLİKLERİNİN OLUŞUMUNDA SOSYO-KÜLTÜREL YAPININ ETKİSİ

Çalışmamızın birinci bölümünde hadis tasnifini ve tasnif dönemi hadis edebiyatının oluşumunu hazırlayan sosyo-kültürel, coğrafî, ekonomik, ilmî-fikrî ve felsefî şartları tespit etmeye çalıştık. Bu bölümde ise hadis edebiyatı türlerinin ve şekilsel özelliklerinin teşekkülünde, sosyo-kültürel hareketlerin tesirleri üzerinde duracağız. Birinci bölümde tespit ettiğimiz bu etkenlerin, hadis edebiyatı türlerine tesir edip etmediği, tesir ettiyse ne yönden ettiğini ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca tasnif döneminde kitabın şekilsel olarak oluşmasında rol oynayan yazı malzemeleri ile verrâkların etkisine değineceğiz. Böylece tasnif döneminde telif edilen kitapların günümüze ulaşıp ulaşmamasında şekilsel özelliklerin etkisi ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

2.1. HADİS EDEBİYATI TÜRLERİNİN OLUŞUMUNDA SOSYO-KÜLTÜREL YAPININ ETKİSİ

Hadis tarihine baktığımız zaman rivayete dayalı hadis edebiyatının iki ana kola ayrıldığını görmekteyiz. Bunlardan ilki konularına göre tasnif edilen ale'l-ebvâb çalışmaları, ikincisi ise ravilere göre tasnif edilen ale'r-rical türü hadis eserleridir. Daha sonraki dönemlerde ale'l-ahrûf ve zevâid gibi başka sistemler ortaya çıkmış olsa da tasnif döneminin temel iki sistemi ale'l-ebvâb ve ale'r-rical metotlarıdır.

Dolayısıyla bu iki sistemde ortaya çıkan hadis edebiyatının oluşumunda sosyo-kültürel etkenler önemli rol oynamıştır. Biz bu başlık altında sosyo-kültürel hareketlerin bu iki tür hadis edebiyatının oluşumuna etkilerini ele almaya çalışacağız.

2.1.1. Ale'l-Ebvâb Türü Hadis Edebiyatı

Hadisleri konularına göre bir arada toplayan eserlere ale'l-ebvâb türü hadis eserleri denir. Bu tür eserler tek konu veya bâbdan oluşabileceği gibi bir kitap/bölüm ve bâb başlıkları ile birden fazla konuyu da içerebilmektedir. Tebvîb adı verilen tek konulu veya tek bâblı hadis eserlerini sahabe dönemine dayandıranlar olmuşsa da yaygın olarak tabiîn döneminin sonlarında oluşturulduğu görülmektedir. Özellikle İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve Süfyânü's-Sevrî (ö. 161/778) gibi alimler "Sahîbu'l-Ebvâb", yani hadisleri bâblara göre tasnif edenler şeklinde anılmışlardır. Onlar için bu adlandırmanın kullanılması, tasnif döneminde hadis edebiyatı oluşumunun II. asırda yoğun bir şekilde başladığını göstermektedir.[635] Bu hususlar müstakil konulu hadis edebiyatının erken dönemlerde oluştuğuna işaret etmektedir. Bu sebeple daha tedvin döneminde bile hadis eserlerinin müstakil konular bağlamında yazılmaya çalışıldığını ifade temek mümkündür.

Tedvinin ilk dönemlerinde müstakil konulu eserlerin yazılmasına dair birçok örnek mevcuttur. Bu örneklerden biri de şudur: "Hâlid b. Dinâr (Ö. 152/769), Ebu'l-Âliye'ye (ö. 90/709) 'bana kitabını ver' deyince Onun '*Bâbu's-Salat* ve *Bâbu't-Talak* dışında bir kitap yazmadım' demesi[636], Yahyâ b. Saîd'in (ö. 143/760) 'Süfyân Sâhibu'l-Ebvâb idi' şeklindeki sözü[637], Ebû Âsım en-Nebîl'in (ö. 212/828) bâb sistemini İbn Cüreyc'ten (ö. 150/767) öğrendiklerini belirtmesi, hadis tedvinatının tebvîb sistemiyle başladığını göstermektedir.[638] Bu bağlamda tebvîb sistemli hadis eserlerinin oluşumunu da ale'l-ebvâb türü hadis kategorisinde değerlendirebiliriz.

Gerek konulu hadis türleri olsun gerekse birçok bölümü ihtiva eden hadis türleri olsun, ilk dönemlerde ale'l-ebvâb türü hadis eserlerinin toplanmasında ve bâblara

---

[635] Tirmizî, "Ebvâbu'l-Menâkıb", 75; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, s. 264; Hatîb, *el-Câmi*, V, s. 153; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XII, s. 494.

[636] Hatîb, *el-Câmi'*, II, s, 285.

[637] Ebü'l-Hasen Alî b. el-Ca'd el-Cevherî, *Müsnedu İbnü'l-Ca'd*, thk Âmir Ahmed Haydar, Müessesetu Nâdir, Beyrut 1410/1990, s. 20; Tirmizî, "Ebvâbu'l-Menâkıb", 75; Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb, *Şerhu ʿİlelü't-Tirmizî* thk. Nûreddîn Itr, trs., I, s. 151; Hatîb, *el-Câmî*, II, 286; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, s. 264; er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, s. 70; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XII, s. 494.

[638] Hatîb, *el-Câmi*, II, s. 286.

isimlerin verilmesinde ilmî ve fikrî ihtiyacın yanı sıra, sosyo-kültürel ihtiyacın da etkisinin olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *el-Câmî li-Ahlâki'r-Râvî* eserinde **الاثر في ثبوت الابواب** "Bâbların Tespit Edilmesindeki Etkenler" isminde bir bâb başlığı açarak bu konu ile alakalı rivayetlere yer vermiştir.[639]

Tasnif döneminde konulu hadis tasnifinin ale'r-ricâl türüne tercih edildiğini görmekteyiz. Bunlar arasında en çok sünenler tercih edilmiş ve diğer türlere göre daha çok telif edilmiştir. Tebvîb sisteminin yanı sıra çok konulu hadis eserleri de tasnif döneminin ürünleri arasında yer almaktadır. Daha önce müstakil bir bölümden oluşturulan tek konulu kitaplar, yerini farklı bölümlerden oluşan karma bir tasnif sistemine bırakmıştır. Erken dönemde oluşturulan ale'l-ebvâb türü hadis eserlerine baktığımızda, bu eserlerin genel itibarıyla fıkıh sistemine dayalı bir bablandırma ile tasnif edildikleri görülmektedir. Sâlih b. Keysân'ın (ö.140/757): "Zührî ile beraber ilim öğrenmek istedik. Önce *Sünen*'i yazmaya niyetlendik ve Hz. Peygamber'den gelenleri yazdık."[640] sözü de tasnif döneminde ale'l-ebvâb türünün ilk ürünlerinin sünen olduğuna işaret etmektedir.

Tasnif döneminde bu eserler câmi, sünen ve musannef şeklinde sistematik bir şekilde telif edilmişlerdir. Böylece tek bâbdan oluşan müstakil konulu hadis edebiyatı, yerini birden fazla bölüm ve bâbdan oluşan çok konulu hadis edebiyatına bırakmıştır.[641]

Tek bâblı hadis eserlerinin yazıldığı döneme baktığımızda konu başlıklarının oluşturulmasındaki sosyo-kültürel etkenlerin dikkat çektiğini görmekteyiz. Bu etkenlerin sadece ilmî ve fikrî yapıdan kaynaklanmadığı, toplumsal ve kültürel etkenlerin de hadis edebiyatını şekillendirdiği, ihtiyaca göre ele alınan konuların değişik olmasından anlaşılmaktadır. Aynı husus, III. asırda oluşturulan çok konulu hadis edebiyatı için de geçerlidir. Bu tür eserlerde oluşturulan bölüm ve bâbların adlandırılmasında ilmî ve fikrî yapının yanı sıra, Müslümanların pratik ihtiyacı bağlamında sosyo-kültürel yapının da etkili olduğunu görebiliriz.

---

[639] İlgili rivayetler için bkz. Hatîb, *el-Câmi*, V, s. 150-151.

[640] Hatîb, *Takyidu'l-ilm*, s. 106; İbn Abdülberr, *el-Câmiu'l-beyân*, I, s. 333; İbn Sa'd, *Tabakât*, I, s. 168; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakātü'l-asfiyâ'*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1405/1984, III, s. 360.

[641] Ramehürmûzî, *Muhaddisu'l-fasıl*, s. 611-614; Hatîb, *el-Câmi'*, V, s. 150.

Müslüman toplumların bu ihtiyaçlarına cevap vermek adına oluşturulan câmî, musannef ve sünen olarak sınıflandırılan ale'l-ebvâb türü eserlerde, daha çok câmi ve sünen türü eserlerin yer aldığı görülmektedir.[642] Tasnif döneminin başlarında müstakil bâblar halinde telif edilen kitaplar biraraya getirilerek câmi türü eserler ortaya çıkarılmıştır. Câmi sistemi ile telif edilen eserlerin sünen ve musanneflere göre daha kapsamlı oldukları görülmektedir. Nitekim bu eserler, îman, ibadet ve muamelat ile ilgili konuların yanı sıra âdab, tefsîr, siyer, meğâzî, menâkıb, fiten, tıb gibi Müslümanların günlük hayatını ilgilendiren bölümler içermektedir.[643]

Hadis edebiyatı tarihine baktığımızda câmi türü eserlerin hicri II. asrın ortalarından itibaren telif edildiği görülmektedir. Günümüze ulaşan ilk câmi türü eser olarak, Yemen'de hadisleri ilk defa tasnif eden muhaddis Mâmer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi'*i kabul edilmektedir. [644] Zehebî'nin (ö. 748/1348) onun için "İlk Musannif" [645] demiş olması, cami türünde bu türün ilk örneğini onun verdiğini göstermektedir. Ma'mer dışında II. asra ait günümüze ulaşan başka bir câmi türü eser bulunmamaktadır. Ancak III. asırda daha sistematik bir rivayet tekniği ile câmi türü eserlerin telifine ağırlık verildiği görülmektedir. Mesela Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) el-*Câmiu's-Sahîh*'leri, Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmiu't-Tirmizî* eseri bu alanda yazılmış meşhur hadis eserleridir. Bu dönemde yazılmış olan câmi türü eserlere baktığımız zaman bu eserlerin muhtevalarının dönemin ilmî ve fikrî yapısının yanı sıra siyasî ve sosyo-kültürel yapısından etkilenerek şekillendiğini görmekteyiz. Mesela *Buyû, Selem, Şuf'a* gibi *muamelat* ile ilgili bölümler, *Hudûd, Ferâiz, Et'ime, Eşribe, Libas, İsti'zan, Tıb* gibi Müslümanların toplumsal olarak ihtiyaç duydukları konularla ilgili bölümler, câmi ve sünen türü eserlerin toplumsal ihtiyaçlar bağlamında sosyo-kültürel yapılardan da etkilenilerek hazırlandığını göstermektedir.

Câmi türü eserlere baktığımızda bu eserlerin kısmen de olsa toplumsal ihtiyaca yönelik konuları göz ardı etmediği görülecektir. Mesela Buhârî'nin *Sahîh*'inin

---

[642] Ayrıntılı bilgi için bkz. Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 41; Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, IFAV Yayınları, 8. Baskı, İstanbul 2015, s. 43.
[643] M. Yaşar Kandemir, "Câmi'", *DİA*, VII, s. 94.
[644] Sezgin, Fuad, "Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer b. Raşid'in 'Cami'", *Türkiyat Mecmuası*, Cilt 12, 1955, s. 115-134; Erul, Bünyamin, "Ma'mer b. Râşid'in el-Câmi' Adlı Eserinin Kadim Bir Nüshası", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, 1998, s. 125-133.
[645] Zehebi, *Tezkiretu'l-huffaz*, I, s. 191.

adındaki *Câmi* kavramının, aslında hadisleri toplayan değil konuları toplayan manasına geldiğini görürüz. Özellikle Buhârî'nin yaşamış olduğu hadis tasnifinin altın çağında tartışılan konuların çoğunluğu onun *Sahîh*'inde yer almaktadır. Aynı şekilde sünenlere baktığımızda mesela Tirmizî'nin *Sünen*'inde, yaşamış olduğu dönemde günlük hayatı ilgilendiren ibadetler ile fıkhi meselelerin işlendiği görülmektedir. Dolayısıyla ale'l-ebvâb türünde yazılan eserlerin müellifleri, bazen yaşamış oldukları dönemin tartışılan meselelerine çözüm bulmak için ilgili hadisleri tasnif ettikleri söylenebilir. Bu itibarla, hadislerin toplanmasının altında yatan sebeplerin, hadisleri sadece muhafaza edip sonraki nesillere ulaştırmak olmadığı, aynı zamanda çağın ve insanlığın sorunlarına cevap vermek amacı da taşıdığını söyleme imkanına sahibiz.

Ale'l-ebvâb türü hadis eserlerinin bâb başlıkları, çoğu kez olgudan nassa hareketle oluşturulduğu için tasnif edildikleri dönemlerde toplumun inanç, ibadet ve sosyal hayatına yön vermek gibi bir fonksiyon icra etmişlerdir. Ayrıca itikâdî, fikrî ve fıkhî problemler çerçevesinde günlük tartışmalara çözüm getirmek gibi bir görev de ifa etmişlerdir. Örneğin Buhâri'nin *Sahih*'inde imanın artıp eksilmesi ile ilgili bâb, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde "men kale" şeklinde yer alan bablar, olgudan nassa giden bir metotla teşekkül eden bâblardır ve tartışılan meselelere cevap niteliği taşımaktadır.[646]

Ale'l-ebvâb türü hadis eserleri, toplumun ihtiyaçları çerçevesinde oluşturulduğu gibi, bu oluşumda bölgeciliğin de etkisinin olduğunu görürüz. Nitekim tasnifin ilk dönemlerinde, her muhaddisin sadece kendi beldesindeki hadisleri ve görüşleri bir araya getirdiği düşünülmektedir.[647] Mesela İbn Cüreyc (ö. 150/767), Mekke'deki rivayetleri toplarken İmam Mâlik de Medine'deki rivayetleri toplamıştır. Muhtevaları aynı olduğu halde, İbn Cüreyc kitabına *Sünen*, İmam Malik ise *Muvattâ* adını vermiştir. Bu husus, hem coğrafyaya hem de üstada bağlı olan ilk dönem ilim anlayışının bir tezahürü gibidir. Zira ilk asırlarda, ihtilaflı olan bir meselede tercih edilen görüş veya rivayet, genel itibarıyla her alimin kendi memleketinde yaşamış olan üstatların görüşü olmuştur.[648] Böylece gerek yönetici pozisyonunda olan siyasiler olsun gerekse de yönetilen halk olsun, ilmî konularda kendi memleketlerinde yaşayan alimler, diğer bölgelerdeki alimlere tercih edilmiş ve o alimlerin sözleri ön plana

[646] Buhârî, "Îmân", 34; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 109; Cemal Ağırman, *Hadis Kaynaklarının Dili*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2019, s. 1-136.
[647] Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, II, s. 107, 110.
[648] Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 215.

alınmıştır. Bu itibarla, halkın kendilerinden olan alimlere daha fazla itibar etmesi, ilim anlayışlarının şekillenmesinde yardımcı olmuştur. Ayrıca hadis edebiyatının adlandırılmasında bölgesel ve fikrî düşüncenin etkisi olduğu gibi toplumsal yapının da etkisi olmuştur diyebiliriz.

Ale'l-ebvâb türü hadis eserlerinden biri olan sünenler, fıkhi hüküm içeren hadisleri fıkıh konularına göre düzenlemek suretiyle telif edilmişlerdir.[649] Bu eserler, fıkıh konularına göre tasnif edilmiş hukuki hadisleri içeren kitaplardır. Sünen türü eserler daha çok ibadet, muamelat ve ukubat ile ilgili pratik ihtiyaçlara cevap veren konular ihtiva etmektedir. Bu tür eserlere sadece Hz. Peygamber'den gelen merfû hadisleri içeriyorsa sünen, merfû hadislerle beraber mevkûf ve maktû hadisler de ihtiva ediyorsa musannef adı verilir. [650]

Câmilerde olduğu gibi sünen türü eserlerin oluşumundaki sosyo-kültürel etkenlere değinmekte fayda görmekteyiz. Tasnif döneminde sünenler, İslam toplumunun karşılaştığı pratik ve fıkhî meselelere Hz. Peygamber'in hadisleri ile çözüm bulma çabası yoluyla yazılmışlardır. Bu tür kitapları telif eden hadis alimleri, Ehl-i Hadis geleneğine sahip oldukları için müslümanlar arasında fıkhî bir mesele ile karşılaştıklarında, Ehl-i Rey'in metodundan ayrı olarak Hz. Peygamber'in hadislerini yazmayı öncelemişlerdi. Bunu yaparken de çoğu kez hadisten çıkarılan hükmü bâb başlıklarına yansıtmışlardı.[651] Bu bağlamda tasnif dönemi hadisçilerininin kendi ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel tavırlarını belirlemede, hadisten çok sünnet kavramına vurgu yaptıkları görülmektedir. Mesela Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813): "Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) hadiste imamdır, ancak sünnette imam değildir, Evzâî (ö. 157/733) sünnette imamdır, ancak hadiste imam değildir, Malik (ö. 179/795) ise, her ikisinde de imamdır"[652] şeklindeki sözü, tasnif dönemi muhaddislerinin sünnet ile hadise farklı anlamlar yüklediklerini göstermektedir. Bu bağlamda hadisçilerin fıkhî görüşlerini ve anlayışlarını temellendirmede kullanmış oldukları edebiyata sünen demişlerdir. Bu tür eserleri oluşturarak, Ehl-i Rey'in ictihatlarına karşı hadislerden oluşan bir literatür sunmak istemişlerdir.[653]

---

[649] Koçkuzu, *Hadis İlimleri*, s. 290; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 280.
[650] Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 86.
[651] Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, s. 191.
[652] İbn Asâkîr, *Târîhu Dımaşk*, XXXV, s. 183; Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, VI, s. 332.
[653] Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu,* s. 203.

Sünen türü eserlerin oluşumunda fikrî yapı büyük rol oynamıştır. Nitekim sünenler, Ehl-i Hadis taraftarlarının Ehl-i Rey'e karşı telif etmiş oldukları belirtilmektedir. Ali Yardım, sünenlerin Ehl-i Rey'e karşı bir karşı atak düşüncesiyle telif edildiğini şöyle belirtmektedir: "Sünenler rey taraftarlarına bir nevi reaksiyon olarak tasnif edildikleri için onların planları fıkıh planına göre tertip edilmiştir. Herhangi bir fıkıh kitabının fihristi ile rastgele bir sünenin fihristi karşılaştırılırsa, tertip ve muhteva bakımından her ikisinin de birbirinin aynı olduğu görülür. Ancak, fıkıh kitaplarında müctehit ve fakihlerin sözlerinin yer almasına karşılık sünenler Hz. Peygamber'in hadislerinin, kısmen sahabenin fetvalarının toplanmasından meydana getirilmiştir. Başka bir deyişle hadislerle yazılmış birer fıkıh kitabıdır." [654] Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) şu sözü, sünenlerin sadece fıkhî içerikli hadisler içerdiğine işaret etmektedir: "*Sünen*'de sadece ahkam hadislerini tasnif ettim. Zühd, amellerin faziletleri ve diğer konularla ilgili bölümleri tasnif etmedim. Onda bulunan 4.800 hadisin hepsi ahkam (fıkıh) ile ilgilidir." [655]

Sünenlerin bölümlerine ve sıralamasına baktığımız zaman fıkıh kitapları ile neredeyse aynı tertibe sahip olduğunu görürüz. İkisi de taharet ile başlar ardından ibadet, muamelat ve ukubat bölümleri ile devam eder. Çoğunlukla fıkhî hadisleri içerisinde barındıran ve fıkıh eserlerinin tertibine göre düzenlenen sünenler, hadis edebiyatının en zengin alanını teşkil eder. İslam Tarihinin en eski dönemlerinden itibaren hadisçiler, ahkam hadislerine ve itikadi hadislere, tarih ile ilgili rivayetlerden daha çok önem vermişlerdi. Onlara göre Meğâzî ile ilgili rivayetlerin pratik bir değeri yoktu. Hz. Peygamber'in Bedir'i 8 Ocak 623'te mi yoksa 28 Martta mı terk ettiği hususunun Müslüman'a önemli bir faydası yoktur. Aynı şekilde Hz Peygamber'in hangi tarihte Miraca çıktığı veya Hz. Peygamber vahiyle muhatab olunca meydana gelen mucizeler gibi hususların bilinmesi bir Müslüman için çok da önemli olmayabilir. Ancak bir Müslüman'ın yerine getirmesi gerektiği ibadetler ve muamelat hakkında, onun tarafından takip edilen metot, her Müslümanın hayatına pratize edebilmesi için bilmesi gereken hadisler olmuştur.

---

[654] Ali Yardım, *Hadis II*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1984, s. 86; Sünenlerle fıkıh kitapları arasındaki farklılık ve benzerlikler için bkz. Ebu Zehra, *Ebû Hanife*, s. 111.

[655] Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfi Sünenihî*, thk. Muhammed es-Sabbâğ, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut trs., s. 34-35; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 134.

Bu açıdan bakıldığında hadis alimlerinin tarihi rivayetlerden çok ahkama yönelik rivayetlere ağırlık verdikleri görülür. Bu sebeple tasnif döneminde hadisçilerin faaliyetlerini, genelde ahkam hadislerinin tatbik edilmesi ve toplanması yönünde gerçekleştirdikleri görülmektedir. Onlara göre meğâzî, İslam Tarihi sahasına ait bir alan olduğu için o alanın bir kısmını teşkil eder. Bu sebeple III. asrın ikinci yarısından itibaren meğâzî alanına merak duyanlar dışında hadisçilerin çoğunun sünenler telif ettikleri açıktır. Dolayısıyla tasnif döneminde toplum, büyük oranda meğâzî rivayetlerinden çok sünenlere önem vermişlerdir. Özellikle Kütüb-i Sitte'nin içinde yer alan dört sünen, toplum tarafından birer kanun kitabı halinde algılanmıştır.[656]

Hadis edebiyatında sünenlerin oluşumunda Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey arasındaki rekabetin büyük rol oynadığı bilinen bir husustur. Sünenlerin bu gerekçelerle telif edilmeye başlandığını söylesek de muhteva açısından büyük oranda sosyal-kültürel konular içerdiğini göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Neticede rey ehli, Müslümanların pratik ihtiyaçlarına cevap vermek için özellikle muamelat konularında içtihatta bulunmuşlardır. Ehl-i Hadis ise Ehl-i Rey'in bu yöntemini, naslardan olguya doğru bir yöntem takip ederek uygulamaya ve dolayısıyla Müslümanların pratik ihtiyaçlarına hadisler yoluyla cevap vermeye çalışmışlardır. Bu sebeple hadis edebiyatı türlerinin ortaya çıkışını tetikleyen etkenler, sadece ilmî ve fikrî etkenler olmayıp sosyo-kültürel amillerin de bu konuda etkisinin büyük olduğunu söyleyebiliriz.

Tasnif edilen bazı sünenlerde toplumsal konulara ağırlık verildiğini görmekteyiz. Sosyo-kültürel özelliğe sahip olan sünenlerden birinin Saîd b. Mansûr'a (ö. 227/842) ait olan *Sünen* olduğu kanaatindeyiz. Söz konusu eser, diğer sünenlerden farklı bir kategoriye sahiptir. Mezkur eser hem klasik hem de çağdaş bazı müelliflerce *Sünen* şeklinde zikredilirken bazı kesimlerce de *Musannef* şeklinde adlandırılmıştır.[657]

---

[656] Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 100.

[657] 219 (834) yılından sonra yazılan ve bazı kaynaklarda *Muṣannef* diye isimlendirilen bu eserin belli bir döneme kadar kaybolduğu sanılmıştı. Ancak Muhammed Hamîdullah III. cildine ait bir nüshasını tespit etmiştir. Söz konusu nüshada eserin ferâiz ve cihad konularını içeren kısmı Habîbürrahman el-A'zamî tarafından neşredilmiş ve Muhammed Hamîdullah'ın giriş yazısıyla birlikte yayımlanmıştır. *Sünen*'in Abdürrezzâk b. Hemmâm ve Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef*'lerine benzediği görülmektedir. Bu sebeple Ali Akyüz, "Saîd b. Mansûr'un *Musannef*'inin Yeniden İnşâsı" adıyla doktora tezi hazırlamış ve eseri *Musannef* şeklinde isimlendirmiştir. (Ali Akyüz, Saîd b. Mansûr'un *Musannef*'inin Yeniden İnşâsı, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1997.) Ayrıca değişik kaynaklarda Saîd b. Mansûr'dan rivayet edilen 286 rivayeti derleyerek eseri muhtemel kitap ve bâb başlıklarına göre yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Sa'd b.

Bunun sebebini ise tasnif döneminde telif edilen bazı eserlerin, dönemin ilmî teammüllerine göre sonradan adlandırılmalarına bağlamak gerekir. Mâlik'in *Muvattâ*'ı dışında, söz konusu dönemde telif edilen eserlere herhangi bir isim verilmemiş, bu isimler farklı zaman ve mekanda başka şahıslar tarafından câmi, sünen ve musannef şeklinde verilmişlerdir. Bu sebeple bir esere hem câmi, hem musannef hem de sünen denilebilmiştir.[658] Diğer sünenlerden farklı olarak Saîd b. Mansûr'un *Sünen*'inde, ilk dönemlerde islam tarihi kaynaklarında kültürel ve sosyal tarihin yazılmadığı bir dönemde, ilk dönem toplumunun sosyo-kültürel yapısı, devletlerarası ilişkiler ve buna benzer konular yer almaktadır. Yapılan araştırmalara göre *Sünen* 24 bölümden oluşmaktadır. Âzâmi bu bölümlerden günümüze ulaşan Kitâbu'l-Vasâyâ, Kitâbu'l-Ferâiz, Kitâbu'n-Nikah, Kitâbu't-Talâk ve Kitâbu'l-Cihâd bölümlerini tahkik ederek yayınlamıştır. [659]

Ale'l-ebvâb türü hadis eserlerinin oluşumundaki sosyo-kültürel etkenleri özetleyecek olursak, tasnif döneminde meydana gelen hadis türleri arasında, toplum tarafından en çok rağbet görülen eserlerin bu türe girdiği görülmektedir. Nitekim ale'r-ricâl sistemi ile telif edilen eserlere göre daha pratik bir hüviyete sahip olması, rağbet görülmesinin önünü açan en önemli etken olmuştur. Ale'l-ebvâb türleri arasında en yaygın olan tür ise sünenler olmuştur. Nitekim sünenlerin toplumun pratik ihtiyaçları doğrultusunda tasnif edilmiş olmaları, bu eserlerin büyük oranda toplum için yazıldıkları gerçeğini gözler önüne sermektedir. İslam medeniyeti fıkıh medeniyetidir. Hal böyle olunca fıkıh merkezli yazılan sünenler, diğer eserlere göre daha çok rağbet

---

Abdullah b. Abdülazîz Âl-i Humeyyid, Suudi Arabistan'da Muhammed b. Suûd es-Subeyhî'nin özel kütüphanesinde *Sünen*'in yaklaşık yarıdan sonraki kısmını içine alan 235 varaklık bir nüshasını bulmuş ve A'zamî'nin yayımladığı kısımdan sonra gelen "Fezâ'ilü'l-Kur'ân" bölümünün tamamı ile tefsir kitabının Mâide sûresinin sonuna kadar olan kısmını tahkik ederek çalışmasını Muhammed b. Suûd Üniversitesi'ne doktora tezi olarak sunmuştur. Bu çalışma beş cilt halinde neşredilmiştir. Eserin Almanya'da bulunduğu söylenen tam bir nüshası hakkında güvenilir bilgi yoktur. (Bkz. Mehmet Efendioğlu, "Saîd b. Mansûr", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, s. 562.) *Sünen*'in o dönemde ulaşılabildiği Maide suresinin sonuna kadar ki bölümü tahkik edilerek doktora tezi olarak hazırlanmış ve 4 cilt palinde yayınlamıştır. Daha sonra eserin elde edilen Ra' d suresinin sonuna kadarki bölümü de tahkik edilerek 5. cildi olarak bastırılmıştır. Kalan kısmı ise kayıptır. Bkz. Koç, Mehmet Akif, "Saîd b. Mansûr'un (ö. 227/842) *Sünen*'indeki Tefsir İçerikli Mevkûf ve Maktû Rivâyetler Üzerine", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu,* Mayıs 2015, s. 243-251.

[658] Babanzâde Ahmed Naîm, *Hadis Usulü ve Istılahları*, Ravza Yayınları, İstanbul 2009, s. 39; Fuad Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, Otto Yayınları, Ankara 2019, s. 42; Ali Akyüz, *Said b. Mansûr'un Musannef'inin Yeniden İnşası*, Doktora Tezi, İstanbul 1992, s. 53.

[659] Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî, *Sünen*, thk. Habîbu'r-rahmân el-A'zâmî, Dâru's-Selefiyye, Hind 1403/1982, I-II, I, s. 22-23; Koç, "Said b. Mansur'un (ö. 227/842) *Sünen*'indeki Tefsir İçerikli Mevkuf ve Maktu Rivâyetler Üzerine", s. 244.

görmüştür. Ayrıca bu rağbet hadislerin toplumdak gücünün ne derecede olduğunu da göstermektedir. Zira hadis olmadan toplumun pratik ihtiyaçlarını karşılamak mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında özellikle ale'l-ebvâb türünde tasnif edilen eserlerin muhatap kitlesinin hadisçiler ve diğer ulema ile birlikte toplum olduğu görülmektedir.

2.1.2. Ale'r-Ricâl Türü Hadis Edebiyatı

Hadisleri ravilerine göre sınıflandırarak oluşturulan ale'r-ricâl türü hadis edebiyatı, içerisinde müsned ve mu'cem kitaplarını barındırmaktadır.[660] Ale'r-ricâl sisteminin belli ravilerden ne kadar ve hangi hadislerin rivayet edildiğini tespit etme kolaylığından başka araştırmacıya bir fayda sağlamamaktadır. Bu sistemin amacı, hadis metinlerini olduğu gibi korumak, ricale ait rivayetleri tespit edip hüküm istinbatı için bir araya getirmektir.[661] Bu tür eserlerin musannifleri, güvenilirlikten ziyade arşivlemeyi esas aldıkları için, kısmen sistem gereği, kısmen kişisel kabuller sonucu eserlerine zayıf hadis alma konusunda mütesahil davranmışlardır. Ale'r-ricâl eserlerde tabiri caizse malzeme sadece mutfağa getirilir, pişirilip sofraya getirilmesi; yani, servis kısmı fıkıhçılara bırakılır.[662]

Ale'r-ricâl hadis eserleri arasında ilk önce telif edilen türün müsned olduğu belirtilmiştir.[663] İlk müsnedi kimin yazdığı hususu ihtilaflı olmakla beraber onun Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843) olduğu zikredilmiştir. Nitekim Dârekutnî "Müsnedi ilk tasnif eden Nuaym b. Hammâd'tır"[664] diyerek buna vurgu yapmıştır. İbn Dakîkü'l-Îd (ö. 702/1302) gibi bazı alimler ise müsnedi ilk telif edenin Esed b. Mûsâ el-Mısrî

---

[660] Koçkuzu, *Hadis İlimleri,* s. 283.

[661] İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı- Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri*, IFAV Yayınları, İstanbul 2015, s. 25-26.

[662] Ağırman, *Hadis Kaynaklarının Dili*, s. 29.

[663] Müsned yazımı çeşitli şekillerde olmuştur. Sahabenin alfabetik isimlerine göre yazılan eserlerde kimileri kabilelere göre, bazıları sahabenin fazilet sırasına göre başlamaktadır. Müsnedlerde sahabenin dinde önemli olanlarından başlanması usulü genelde tercih edilen metod olmuştur. Hatîb'e göre önce Rıdvan beyatında ağacın altında buluşanlardan başlanılır, sonra Bedir'deki sahabe ile devam eder. Bunun yanı sıra sahabeden hangilerinin daha faziletli olduğu hususu da ayrı bir tartışma konusudur. Bkz. Hatîb, *el-Câmî'*, s. 292.

[664] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, s. 53; Hatîb, *el-Câmî'*, II, s. 290; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, s. 306; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXIX, s. 468.

(ö. 212/827)[665] olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşe Esed b. Mûsa'nın bir Müsned[666] eseri olduğunu ve aynı dönemde yaşadıkları halde onun Nuaym b. Hammâd'tan yaş olarak daha büyük olduğunu gerekçe göstermektedirler. Ayrıca Esedüssünne lakabına sahip olmasını gerekçe gösterenler mevcuttur. Esed b. Mûsâ'nın bu lakabı söz konusu eser sebebiyle aldığı da belirtilmiştir. Öte taraftan "Esed b. Mûsâ *Müsned*'i tasnif etti, Esed yaş olarak Nuaym'dan daha büyüktür, ondan daha önce hadis semâı almıştır, muhtemelen Nuaym *Müsned*'i yazma konusunda ondan önce davranmıştır, Esed ise ondan sonra yaşına rağmen müsned yazmış olabilir" diyerek böyle bir gerekçenin anlamsız olduğuna işaret etmektedir.[667]

Hadislerin tedvininin tasnifinden önce olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, müsnedlerin daha önce yazılmış olmaları gerekmektedir. Ancak ilk müsnedlerin hangileri olduğu meselesi tartışmalıdır. Konumuz gereği tasnif döneminde bu türlerden toplumun hangisine daha çok önem verdiğine değinmeye çalışacağız. Ale'l-ebvâb ve ale'r-ricâl türleri arasında hangisinin halk arasında daha çok rağbet gördüğünü bilmek için sünen ve müsned türlerinden örnekler vermeye çalışacağız.

Sünen türü hadis eserlerini müsned türü eserlere tercih edenler olduğu gibi müsnedi sünenlere tercih edenler olmuştur. Sünenlerin müsned eserlere tercih edilmesinin ictimâi sebeplerine değinmeden önce müsnedler hakkında şöyle bir bilgi sunmakta fayda görmekteyiz. Hadis eserlerinin çeşitleri göz önüne alındığında, müsnedlerin ale'r-rical sistemine göre tasnif edilen ilk tür olduğu görülmektedir. Ancak genel olarak eski hadis otoritelerinden bazılarına atfedilmiş olan o eserlerden

---

[665] Asıl adı Ebû Saîd Esed b. Mûsâ b. İbrâhîm Esedüssünne el-Kureşî el-Ümevî olup Emevî soyuna mensup bir muhaddistir. Sünnete dair kaleme aldığı bir kitap sebebiyle kendisine "Esedüssünne" denildiği rivayet edilmektedir. Esed'in sika bir râvi olduğunu söyleyen ve *Sünen*'inde rivayetlerine yer veren Nesâî' onun hakkında "Keşke eser vermeseydi, bu daha hayırlı olurdu" dediği nakledilmektedir. Bu da onun kitaplarını beğenmediğini göstermektedir. (Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl,* II, 514). İbnü'l-Harrât Abdülhak b. Abdurrahman'ın, Esed'in rivayetlerinin delil olarak kullanılamayacağını söylediği kaydedilmiştir. (İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, I, s. 260) Ebû Dâvûd *Sünen*'ine onun bazı rivayetlerini almış, Buhârî de *Sahîh*'inde istişhâd maksadıyla bazı rivayetlerine yer vermiştir İbn Hazm ise Esed'in rivayetlerinin güvenilemeyecek derecede zayıf olduğunu söylemiştir. Geniş bilgi için bkz. Bilal Saklan, "Esed b. Mûsâ", *DİA*, İstanbul, 1995, XI, s. 365-366.

[666] İbn Hayr el-İşbilî günümüze gelip gelmediği bilinmeyen bu *Müsned*'in öneminin, bu türün ilk kitabı veya sahasındaki ilk tasniflerden biri olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, *Fehresetü mâ revâhü ʿan şüyûhihî mine'd-devâvîni'l-musannefe fî durûbi'l-ʿilm ve envâʿi'l-maʿârif,* thk. Muhammed Fuâd Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, s. 118-119; Bilal Saklan, "Esed b. Mûsâ", *DİA*, İstanbul, 1995, XI, s. 365-366.

[667] Hatîb, *el-Câmî'*, II, s. 290.

çoğu, önemli bir ravi tarafından veya onun senedi ile kendilerine rivayet edilen hadisleri toplayan daha sonraki hadisçiler tarafından cemedilmiştir. Örneğin Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Şafiî (ö. 204/820), Ömer b. Abdulaziz (ö. 101/720) ve daha birçoğunun müsnedleri böyledir.[668] Nitekim İmam Şafiî'nin *Müsned*'i Muhammed Yâkûb el-Esamm tarafından *Kitabu'l-Ümm* ve *el-Mebsut*'a dayandırılarak telif edilmiştir. Aynı şekilde Ömer b. Abdulaziz'in *Müsned*'i el-Bağendi tarafından yazılmıştır. Bir de bize ulaşan en eski Müsned olan Ebû Dâvûd et-Tayâlîsi'nin (ö. 204/819) *Müsned*'i, şimdiki şekli ile bizzat Tayâlîsî tarafından telif edilmediği daha sonraki bir tarihte Horosanlı bir hadisçi tarafından yazıldığı bildirilmiştir.[669]

Kanaatimizce müsned türü hadis eserleri, tasnif döneminin ilk türü olup sonrasında daha pratik kitaplar meydana gelince müsnedlere olan ilgi biraz azalmaya başlamıştır. Nitekim bir dönem Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine olan rağbetin azalmasının sebebini buna bağlayabiliriz. Hacminin büyük olması ve hicri III ve IV. asırlarda Hadis Edebiyatında daha sistematik ve kullanışlı eserlerin telif edilmesiyle Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin zaman geçtikçe kendisine duyulan rağbeti kaybettiği belirtilmiştir. Nüshaları, daha erken bir devir olmasına rağmen hicri IV. asrın ortalarına kadar nadir bulunan eserlerden biri haline geldi. Dönemin önemli hadisçilerinden biri olan Müzenî (ö. 264/878), Mezopotamya'da talebe iken herhangi bir hadisçinin yanında *Müsned*'in bir parçasını bulduklarında şaşırdıklarını nakletmiştir. [670] Neticede bu dönemde *Müsned*'in yazmalarının çok az olduğu görülmektedir. Bunun altında yatan önemli sebeplerden birinin, *Müsned*'in bir dönem hem ulema hem de toplum tarafından rağbet görmemesi olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca ale'l-ebvâb türü eserlerin toplumda rağbet görmesinin hadislerin önemini ortaya koymada önemli bir kanıt olduğu düşünülebilir.

Tasnif döneminde toplum, yaşamını Hz. Peygamber'in sünnetine tatbik edebilmek için daha pratik eserlere ihtiyaç duymaktaydı. Yukarıda değindiğimiz gibi müsned ve mu'cem türü eserler ise bu konuda toplumun ihtiyacına cevap verecek bir özelliğe sahip değildi. Bu tür eserler, içinden çıkılması zor ve karmaşık, sadece alanın uzmanlarınca üşenilmeden okunabilecek olan araştırma kaynaklarıydı. Mesela bir

[668] Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 88.
[669] Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zünûn*, V, s. 533.
[670] Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 88-90.

kişinin namaz ile ilgili hadislere bakmak istediğinde, bu hadisleri müsned veya mu'cem türü eserlerde bulabilmek için tüm kitabı okuması gerekecekti. Ancak bâb sistemine uygun bir şekilde tasnif edilen hadis eserlerine bakınca, namaz ile ilgili hadislere ulaşma imkanına daha kolay sahip olabilecekti. Bu sebeple olacak ki daha pratik eserler yazılınca müsnedlere olan ilgi azalmış, haliyle bâb sistemine göre yazılmış eserlere duyulan ilgi çoğalmıştır. Asıl itibarıyla tasnif döneminde hazırlanan ilmî çalışmalar, alanın teknik eserleri olduğu için halk tabakasından çok uzman kişilerin anlayabileceği kitaplardır. Ancak halk açısından baktığımız zaman müsnedlerin en karmaşık eserler olduğu görülmektedir. Kanaatimizce bu sebeplerden dolayı topluma göre ale'l-ebvâb türü eserlerin önemi ale'r-ricâl türü eserlere göre daha büyüktü.

Müsnedlerin yanı sıra ale'r-ricâl sisteminin bir diğer türü mu'cemler olmuştur. Mu'cem, hadislerin sahabe, şuyûh ve beldelere göre, genelde alfabetik olarak sıralandığı eserlerdir.[671] Mu'cemler ya ilk ya da son ravilerine göre veya ravilerin beldelerine göre alfabetik olarak yazılmışlardır. Taberânî'nin üç *Mu'cem*'i[672] bu alanda yazılmış önemli mu'cemlerdendir.

Böyle bir hadis tasnif türünün ortaya çıkmasının sosyal ve kültürel boyutu büyük önem arz etmektedir. Mesela müellifin sahabe değil de neden kendi hocasına göre rivayetleri sıraladığı hususu merak konusudur. Mu'cem sisteminin ortaya çıkmasının bir nedeni de müelliflerin kendilerinden hadis aldıkları hocalarına vefa duygusu ve hürmet ile bağlı kalmalarıydı. Bu bağlılıklarının bir göstergesi olarak hem hocalarını tanıtan hem de kendilerinden rivayet ettikleri hadisleri ihtiva eden eserler kaleme almışlardır. Yukarıda değindiğimiz gibi bir alimin hocalarının otobiyografileri

---

[671] Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-müstatrefe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*, çev. Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 280; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 65; Mehmet Eren, "Hadis Edebiyatında Mu'cem-Meşyaha Türü Kitaplar (Muhaddislerin Kaynak Eserlerin Korunmasına Yönelik Çalışmaları)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sy. 20, 19-28.

[672] Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr,* thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1404/1983; Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemu'l-evsât*, thk. Târık b. İvedullah b. b. Muhammed – Abdulmuhsîn b. İbrahim, Dâru'l-Harameyn, Kahire trs.; Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemu's-sağîr*, thk. Muhammed Şakûr Mahmûd el-Hâc, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985.

hakkında bilgi vermesi ve onlardan almış oldukları rivayetleri yazarak muhafaza etmesi, aynı zamanda kendi derecesini de dolaylı bir şekilde anlatması demektir.[673]

Nitekim ilk dönemlerde hadis alimleri arasındaki otobiyografi kavramı bugün anladığımız gibi değildi. Onların otobiyografi çalışmalarının odağı, kendi dönemlerinde yaygın olan otobiyografi geleneğini ve türlerini takip ederek, meslektaşları ve bilhassa hocaları ile olan ilişkileri olagelmiştir. Bu türler meşyaha ve mu'cem'i içermektedir. İlk ve yaygın otobiyografi türü olan meşyaha, bir alimin kendilerinden icazet aldığı hocalarının listesini verdiği bir çalışmadır. Özellikle bu türde yer alan çalışmalar, bir talebenin hocasından aldığı icazetin çeşidini de kaydetmektedir. Bu edebî tür tarih yazımının birinci düzeyi olarak kabul edilebilir, ancak onu kapsayan çalışmalar, alimlerin kişisel ağı hakkında birinci elden bilgi verir. Hocalarının ismini kayda geçiren talebeler bazen ayrıntıda ileri gitmişlerdir. Gelecekte meydana gelebilecek herhangi bir karışıklığı engellemek için hocalarının her birinden aldıkları hadislerin hepsini veya bazısını listelemişlerdir. Her talebe hocasından aldığı hadisi yazar, onun talebesi de hocasını ve hocasının hocasını yazar ve nesilden nesile böyle devam eder. Dolayısıyla hadis eserleri telif edilirken hadisleri yazan müellifler silsile yoluyla tüm ravileri yazmışlardır.[674]

Özetleyecek olursak ale'r-ricâl türü hadis eserleri tasnif edilirken bu eserler, III. asır ve sonrasında her ne kadar alimler nezdinde muteber kabul edildiyse de toplum nazarında pek değer görmemiştir. Bunun sebepleri arasında halkın alanın uzmanlarına yönelik tasnif edilen bu eserlerde, istedikleri hadisleri bulmakta zorlanmaları zikredilebilir. Neticede daha sistematik hadis eserleri tasnif edilince halkın nazarında müsned ve mu'cemlerin önemi azalmıştır. Araştırmalarımıza göre hadis literatürünün en zengin türü müsnedler olup, ismini bildiğimiz halde günümüze ulaşmayan birçok müsned eser vardır. Sonraki nesillere ulaşmamasında ana sebep olarak zikredilmese de bu eserlerin günümüze ulaşmamasının önemli bir nedeni, halkın bu tür eserlere rağbet göstermemesidir. Dolayısıyla günümüzde olduğu gibi tasnif döneminde halkın ihtiyaç duyduğu hadis eserleri daha çok ale'l-ebvâb türü eserler olmuştur.

---

[673] Nurullah Agitoğlu, "Dinî İlimlerde Ortak Bir Kavram Olan Mu'cem'in Hadis Tasnif Tarihindeki Yaygın Karşılığı: Ebû Ya'lâ'nın Mu'cem'i Örneği", *Kavramlar ve Kuramlar -Din Bilimleri-*, Aralık 2020, s. 1-14.

[674] Agitoğlu, "Dinî İlimlerde Ortak Bir Kavram Olan Mu'cem'in Hadis Tasnif Tarihindeki Yaygın Karşılığı", s. 8.

2.1.3. Hadis Rivayetinde Ravilerin İctimâî Konumu

Hadis edebiyatının oluşumundan sonra rical edebiyatının oluşumu da bir nevi ravinin ilmî ve sosyo-kültürel biyografisinin araştırılması neticesinde olmuştur. Hadislerin sıhhati araştırılırken ilk önce onu rivayet eden ravi araştırılmış, adalet ve zabt durumlarına bakılmıştır. Bir hadisin sıhhat durumunu öğrenmek için isnadında yer alan ravilerin hem kişisel hem de toplumsal konumları incelenmiş, hadisi kendinden önceki raviden alıp sonraki raviye aktaran muhaddislerin cerh ve tadil durumlarına göre hadis değerlendirilmiştir. Mesela bir rivayetin son ravisi olan (A), bu rivayeti (B)'den duyduğunu söyledi. (B) de (C)'den duyduğunu ifade etti. (C) de (D)'den duyduğunu belirtti. (D) de Hz. Peygamber bu sözü söylerken yanında olduğunu söyledi. Daha sonra Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu binlerce hadis, bu şekilde raviden raviye ve fertten cemiyete aktarılmış oldu. Sonraki alimler bu zinciri oluşturan (A), (B), (C) ve (D) nin biyografilerini yazıp geniş külliyatlar meydana getirmiş oldular. Aynı zamanda zincirde bulunan bütün halkaların âdil ve zâbıt oluşları araştırıldı. Bu minvalde ravileri inceleyen birçok eser telif edilmiş ve rical edebiyatı teşekkül etmiştir.

Rical edebiyatı kendi içerisinde sınıflandırılmıştır. Bu eserlerden bir kısmı sadece sika olan ravilere münhasır iken bazıları da zayıf ravilere ayrılmıştır. Sika ravilere mahsus olan eserlere Sikât; zayıf ve metrûk ravilerle ilgili olanlara da Duafâ ve Metrûkîn denilmiştir. Bunların dışında telif edilen Tarîh, Tabakât, Vefeyât ve Huffaz türü eserler de rical edebiyatı arasında değerlendirilmiştir. Günümüze ulaşan en eski tarihli *Kitâbu't-Târîh*[675] eserinin Yahyâ b. Maîn'e (ö. 233/848) ait olduğu belirtilmiştir. Aynı şekilde Buhârî'nin *Tarîh*'i, İbn Sa'd'ın *Tabakât'ı* gibi eserler, rical edebiyatının önemli koleksiyonları arasında sayılmıştır. Ravilerden sadece sika olanları ele alan veya sadece tenkide maruz kalanları içeren kitaplar olduğu gibi sika ve zayıf ravileri bir arada ele alan eserler de olmuştur.[676] Hadisleri rivayet eden

---

[675] *et-Târîh* ya da diğer adıyla *et-Târîh ve'l-ʿilel* olan eser Yahyâ b. Maîn'in talebesi Abbas b. Muhammed ed-Dûrî tarafından derlenmiştir. Eserde 5414 râvinin güvenilirlik durumu değerlendirilmiş olup eser üzerine Ahmed Muhammed Nûrseyf doktora tezi hazırlamış ve eser *Yahyâ b. Maʿîn ve kitâbühü't-târîh* adıyla neşredilmiştir. Ayrıca Abdullah Ahmed Hasan tarafından *Târîhu Yahyâ b. Maʿîn* adıyla yayımlanan eser hakkında Ömer b. Bedr el-Mevsılî bir çalışma yapmıştır. İbn Nukta, *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen*, s. 430; Erdinç Ahatlı, "Yahyâ b. Maîn", *DİA*, XLIII, s. 256-257.

[676] Mezkur eserler arasında el-İclî'nin (ö. 261/875) *Sikât*'ı, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Kitâbu's-Sikât*'ı, İbn Şâhin'in (ö. 385/996) *Tarihu Esmai's-Sikat*'ı örnek verilebilir. Bkz. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Maʿrifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ʿilm ve'l-hadîs ve mine'd-duʿafâʾ ve zikru*

ravilerin otobiyografilerini ihtiva eden bu eserler, diğer yönüyle sosyo-kültürel bir değere sahiptir. Neticede bir ravinin kişisel özellikleri ve toplumsal konumuna değinilerek onun hadis rivayetine ehil olup olmadığı sonucuna varılmaktadır.

Bir zincirdeki raviler, hem bireysel hem de toplumsal olarak ne kadar saygın ise zincir o kadar güvenilir olur. Toplum içerisinde iyi bir şekilde tanınan raviler aracılığıyla gelen haber, bize genellikle daha fazla güven vermiş ve o yolla gelen hadis metninin sahihlik derecesini daha da yükseltmiştir. Bunun tersine, tanınmayan ve kişilikleri belirsiz aktarıcılar veya haberciler tarafından gelen rivayetlere ise daha şüpheci ve tenkitçi bir tavırla yaklaşılmaktadır. Ravilerin toplum içindeki konumu ve münekkitlerin onlara dair yapmış oldukları değerlendirmeler önemli bir yere sahiptir. Nitekim bazı raviler güvenilir olarak kabul edildiğinde, o ravi kıyamete kadar güvenilir biri kabul edilmiş olacaktır. Aynı şekilde zayıf veya metrûk kabul edilen bir ravi de tam tersi olarak kabul edilecektir. Bu sebeple hadisleri rivayet eden ravinin hayatı, hem ilim dünyasında hem de toplumsal hayatta onu değerli veya zelil kılacaktır. Ravinin hayatını bu şekilde konu edinen müstakil eserler ortaya çıkmıştır.

Hadis edebiyatında rical değerlendirmeleri yapılırken ravinin ictimâî konumu ele alınmakla beraber ferdi değerlendirmeye özellikle dikkat edilmiştir. İslami ilimlerde genel itibarıyla ferdiyetçiliğe ayrı bir önem verilmiştir. Kişi cemaat şeklinde değil ferdi olarak amel işler ve ahirette ferdi bir şekilde hesap verir. Nitekim ferdiyetçiliğin oluşturduğu doktrin özelde hadis ilminde de kendini göstermiştir. Hadis rivayet eden ravilerin değerlendirilmesi yapıldığında ferdi olarak yapılmaktadır. Rical literatüründe raviler değerlendirilirken "grup ravi" değerlendirilmelerine, yani ravilerin grup şeklinde cerh veya tadil edildiklerine rastlamayız. Örneğin A, B ve C grubundan oluşan bir ravi topluluğunu cerh veya tadil ettiğimizde içlerinden biri zayıf diğer ikisi sika ise bu değerlendirme sonucunda bu ravi grubu sikadır denilmez. Hadis tarihinde böyle bir değerlendirme metoduna rastlayamayız. Raviler bireysel bir şekilde tek tek incelenir, cerh veya tadil edilir. Rical edebiyatı da bu şekilde oluşmuştur. Bu

mezâhibihim ve ahbârihim, thk Abdulalîm Abdulazîm el-Büstî, Mektebetu'd-Dâr, Medine 1405/1985; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, Dâiretu Meârifi'l-Osmâniyye, Haydarabâd 1393/1973; Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî, *Târîhu esmâ'i's-sikât mimmen nukıle 'anhümü'l-'ilm,* thk. Subhî es-Samerrâî, Dâru's-Selefiyye, Kuveyt 1404/1984.

sebeple rical kitapları oluşturulurken her bir maddede bir ravinin biyografisi verilmektedir.

Öte yandan rical edebiyatına konu olan binlerce ravinin hayatı, rivayet etmiş oldukları hadislerin sıhhat durumunu belirlemek için yazılmıştır. Hadis metni aslında onu rivayet eden raviye ait bir söz olmayıp emanet konumundadır. Ravi, başka bir raviden bu sözü alır, muhafaza eder sonra başka bir raviye aktararak o sözün nesilden nesile ulaşmasını sağlamaktadır. Mükemmel bir şekilde oluşan bu sisteme isnad denilmektedir. Tasnif döneminde yaşayan hadis musannifleri, bu sisteme özen göstermiş ve hadisi emanet gibi alıp kendisinden sonrakilere aktaran ravi zincirlerini de kitaplarına üşenmeden almışlardır. Rivayet zinciri ile oluşan isnad ağı ilişkisi, hadis okuyucusunun bu ağ ilişkileri ile hadisin metnine ulaşabilmesini sağlamıştır.[677]

Tarih boyunca Sünnet, nesiller arası kültür birliğini isnad ile sağlamıştır. Hadis, isnad sayesinde her neslin kültürüne girebilmiştir. Eğer bu nesillerin birinde veya birkaç nesilde hadis rivayet zinciri kopsaydı, bu zincirin yeniden inşası çok zor olurdu. Bunun sonucunda kültür farklılığı doğar, İslam kültür birliği sağlanamazdı.[678] Bu sebeple tasnif dönemi hadis edebiyatını oluşturan muhaddisler, İslam kültür birliğinin bozulmaması için eserlerine almış oldukları tüm hadisleri isnatları ile zikretmiş ve rivayet etmişlerdir. Bunu yaparken de bazı yerlerde sayfanın neredeyse yarısını dolduran isnadı yazmaktan bıkıp üşenmedikleri görülmektedir. Uzun uzun isnatları yazarken, hem sahih dini bilgiyi aktarmak hem de çağlar boyunca İslam kültür birliğini sağlamak istedikleri söylenebilir.

Netice olarak hadisleri nesilden nesile aktaran ravilerin adil ve zabıt oluşunun araştırılması, başlı başına bir edebiyat oluşturmuştur. Bu edebiyata ricâl edebiyatı diyoruz. Nitekim hadisin sıhhatini ortaya çıkarmak adına ravinin hem bireysel hem de toplumsal konumunu araştıran alimler rical edebiyatını oluşturmuşlardır. Böylece hadisin sıhhatli bir şekilde nakledilmesini sağlamış ve İslam kültür birliğine katkıda bulunmuşlardır.

[677] Şentürk, "Bir Hafıza Zinciri Olarak Din", s. 528.
[678] Şentürk, "Bir Hafıza Zinciri Olarak Din", s. 528.

2.2. HADİS ESERLERİNİN ŞEKİLSEL ÖZELLİKLERİ VE HADİS VERRÂKLARI

İslamiyet zamanla geniş coğrafyalara yayılmış, Müslümanlar yabancı birçok kültür ile tanışmıştır. Müslümanların temas kurdukları bu farklı kültür ve medeniyetler, kitapların hem muhtevasına hem de şekilsel özelliklerine etki etmiştir. Kitapların şekli, zamana ve bölgelere göre farklılık arz etmektedir. Kitapları oluşturan malzemeler de aynı şekilde zamana, bölgeye, ekonomik duruma ve yeni buluşlara göre farklılıklara sahip olmuştur.

Tasnif döneminin ilk yıllarında, parçalardan bütüne doğru yani tüme varım yolu ile kitaplar meydana gelmiştir. İmla ile yazılan eserler genel itibarıyla cüzler halinde yazılmış, daha sonra bu cüzler kitap halini almıştır.[679] Bu doğrultuda hadis eserlerini oluşturan yazı malzemelerinin neler olduğu ve tasnif edildiği bölge kültürünün kitapları nasıl şekillendirdiğini öğrenebilmek için, o dönemde kullanılan malzemeleri ele almak gerekir. Böylece kitapların bölgenin kültüründen ne şekilde etkilenilerek oluşturulduğunu daha iyi kavramış olacağız.

2.2.1. Yazı Malzemeleri

Yüce Allah Alâk Sûresinde "*O, kalemle yazmayı öğretendir*" [680] buyurarak yazının önemine dikkat çekmektedir. Nitekim bir kitabı yazmak için kaleme, kalem ile yazabilmek için de üzerine yazı yazılacak bir malzemeye ihtiyaç vardır. Sahabe, Hz. Peygamber'in emri ile nazil olan ayetleri kalem ile deri, ağaç yaprakları, kürek kemiği, tahta ve taş gibi malzemelere yazmışlardı. O ayetlerin dışında bazı sahabilere de hadislerini yazmaları için ruhsat vermiştir. Sonradan İslam kültür ve medeniyetinde yazıya önem verilmiş ve bunun için yazı malzemeleri oluşturulmuştur.

Tasnif döneminde yazı malzemesine büyük önem verildiğini görmekteyiz. Yazı malzemesine önem verilmesindeki en önemli etkenlerden birisi de sözlü rivayet kültüründen yazılı rivayet kültürüne olan geçiştir. Bu geçiş ile kitap telifatı yoğunluk kazanmış, dolayısıyla yazı malzemesine duyulan ihtiyaç da çoğalmıştır. Bu başlıkta tasnif döneminde ihtiyaç duyulan yazı malzemeleri ve geçirdiği aşamalar hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

---

[679] Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*, s. 89.
[680] Alak, 96/1-5.

2.2.1.1. Kağıttan Önceki Yazı Malzemeleri

Tarih boyunca üzerine yazı yazmak için birçok malzeme kullanılmıştır. Bu malzemelerin mahiyeti ve hangilerinin daha çok kullanıldığı konusunda ihtilaflar vukû bulmuştur. İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'inde oluşturduğu yazı malzemeleri listesinde taş, ağaç kabuğu, yaprak, ipek, hayvan derisi, parşömen, papirüs ve kağıt yer almaktadır.[681] Hadis ilmi araştırmalarında raviler, hadis yazmak veya duymuş oldukları hadisleri not almak için öncelikle müsvedde olarak tahta parçaları kullanmış daha sonra yazdıklarını kayda geçirmişlerdir.[682]

Kur'an ilk nazil olduğunda ayetler ince beyaz taş, çömlek parçaları ve kürek kemiği üzerinde yazılmıştı. Suyûtî (ö. 911/1505), tahtanın Kur'an yazımı için kullanıldığını söylemiştir.[683] Araplarda yazı için başka milletlerin kullandığı ipek kullanımı yaygın değildi. Yazı malzemesi olarak yararlanılan keten ise daha çok Mısır'da kullanılmaktaydı.[684]

Levhalar ilk asırlarda günlük hayatta yazı malzemesi olarak kullanılmıştır. Halk arasında levhalara yazı yazma geleneği III. asırda da devam etmiştir. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) İbn Abbâs'ın Ebû Râfî'den (ö. 40/660) hadis nakletmek için yanına gittiğinde beraberinde levhalar götürdüğünü rivayet etmiştir. Aynı şekilde O, "Yanında levha olmadan bir alimin yanına giden kimse savaşa silahsız giden asker gibidir."[685] diyerek yazının önemine dikkat çekmeye çalışmıştır.

Dünyanın değişik coğrafyalarında ve İslam dünyasında kağıttan önce ençok kullanılan yazı malzemesinin papirüs ve parşömen olduğu görülmektedir. İslâm kültür tarihinde yazı malzemesi olarak parşömenin yanı sıra mektup ve ticarî yazışmalarda papirüsün de kullanıldığı belirtilmiştir. Papirüs üzerine yazılmış olup günümüze ulaşan belgelerden biri Hz. Ömer dönemine götürülmektedir. İslam dünyasında papirüsün mektup ve önemli yazışmalarda kâğıdın ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı

---

681 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 13.

682 Muhammed Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2010, s. 1-224; A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 206; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi*, Çev. Ömer Türker-Fatih Serenli, İz Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 105.

683 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fî ʿulûmi'l-Kurʾân,* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme, Mısır 1394/1974, s. I, s. 146.

684 Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, Çev. Mustafa Macit Karagözoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, s. 61.

685 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Cami*, II, s.183.

döneme kadar kullanıldığı tahmin edilmektedir.[686] Papirüs[687] daha çok Mısır kıyıları olmak üzere Irak ve Sicilya bölgelerinde yetişmekteydi. Bu sebeple Halife Mutasım (833-842), Sâmerrâ'da Mısırlı işçilerin çalışacağı bir papirüs imalathanesi kurmuştur.[688] Papirüsün kullanımının özellikle Mısır'ın fethinden sonra yaygınlaştığı bilinmektedir. Çünkü papirüs bitkisi Nil nehri kıyıları boyunca yetişmektedir.[689] Sahabeden Şamğûn b. Yezîd'in[690] papirüsün her iki tarafına yazı yazan ve onları sıkıştırıp beraberce diken ilk kimse olduğu nakledilmektedir.[691]

İlk iki asırda papirüsün daha çok resmi yazışmalar için kullanıldığı belirtilmektedir. Kur'an'da[692] geçen kırtâs kavramının papirüs için kullanıldığını söyleyenler olmuştur. İslam dünyasında kırtasın başka yazı malzemeleri için kullanıldığı ifade edilmektedir. Hatta Kâdî İyâz "Araplar cinsi ne olursa olsun her sahifeye kırtas derler." diyerek kırtasın her yazı malzemesi için kullanıldığını belirtmiştir.[693]

İlk asırlarda parşömen, papirüsten daha pahalı olduğu için Kur'an nüshalarının yazımında parşömen, günlük yazışmalarda ise papirüs kullanılmıştır. Kur'an nüshaları

---

[686] Nuray Yıldız, "Papirüs", *DİA*, XXXIV, s. 163.

[687] Ortadoğu asıllı Amerikan Şarkiyatçısı Nâbiâ Abbott (1897-1981) Emevîler ile erken dönem Abbasiler'e ait ilk papirüs yazmalarının analizini üç aşamada ele almıştır. Studies in Arabic Literary Papyri I çalışmasında bu dönemlere ait sekiz adet papirüsü neşretmiş ve erken dönem Arap yazısının gelişimi ile tarih yazıcılığı hakkında bilgi vermiştir. Serinin ikinci aşaması olan Studies in Arabic Literary Papyri II çalışmasında ise erken döneme ait tefsir ve hadis ile ilgili on dört papirüsü araştırmış yazılı hadis rivayetinin erken dönem gelişimi, hadislerin sayısı ve güvenilirlik durumunu ele almıştır. Abott papirüse dair araştırmalarının üçüncü serisi olan Studies in Arabic Literary Papyri III çalışmasında da Arap grameri, şiiri ve edebiyatına dair yedi papirüsü neşretmiştir. Nâbiâ Abbott'un papirüs çalışmaları hakkında geniş bilgi almak için bkz. Nâbia Abbott, *Studies İn Arabic Literary Papyri I. Historical Text, II Quranic Commentary and Tradition, III Language and Literature* ,The Üni. Of Chicago Pross, Chicago 1957-1972; Nabia Abbott, Aishah: The Beloved of Mohammed, London 1985, s. 5-12.

[688] Pedersen, *Kitabın Tarihi*, s. 64; Hasan, *İslam Tarihi*, III, s. 134.

[689] Pedersen, *Kitabın Tarihi*, s. 63.

[690] Asıl adı Şamğûn b. Yezîd b. Hannâfe Ebû Reyhâne el-Ezdî'dir. Bazıları onun için Ensârî derken kimileri de Kureyşli olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak Ezdî olduğu görüşü daha çoktur. Bazı kaynaklarda ismi Şam'ûn şeklinde geçse de diğer bazı kaynaklarda da Şamğûn şeklinde geçmektedir. O Şam'ın fethedilmesine şahit olmuş, Mısır'ın fethinden sonrada Mısır'a yerleşmiştir. Sonrasında da Şam'a döndü. İbnü'l-Esîr onun Sahabe arasında salih amel işleyen ve ibadet eden biri olduğunu bildirmiştir. Hz. Peygamber'in mevalisi olduğu da nakledilen rivayetler arasında yer alır. Bkz. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, I, s. 508; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstîʿâb fî maʿrifeti'l-ashâb,* thk. Muhammed Ali el-Becâvî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1412/1992, s. 711.

[691] Nasıru'd-dîn el-Esed, *Mesâdiru'ş-Şi'ri'l-Câhili*, Dâru'l-Ceyl (el-Meârif), Doktora Tezi, 1988, s. 91-92; A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 210.

[692] En'am, 8/91.

[693] Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Meşâriku'l-envâr ʿalâ sıhâhi'l-âssâr, Dâru't-Turâs,* II, s. 176.

ve halifelerin özel mektupları, maliyet olarak az kullanılan ve değerli olan parşömen üzerinde yazılırdı. Arap dili ve tefsir alimi Ebû Câfer en-Nehhâs (ö. 338/950), kitap yazımında papirüsü ilk kullanan kişinin Haccâc (ö. 95/714) olduğunu nakletmektedir. Onun Emevi Halifesi Abdulmelik b. Mervân (ö. 86/705) için yazdığı kitap, papirüslerden oluşmaktaydı. Öncesinde ise kitapların deri ve hurma dalları üzerine yazıldığını söylemiştir.[694]

Papirüste yazının silinerek tanınmayacak hale getirilmesi mümkün olmadığı için halifeler genelde papirüsü parşömene tercih etmişlerdir. Çünkü bazen elçiler veya onların yollarını kesen eşkiyalarca mektubun içindeki yazılar değiştiriliyordu. Bu sebeple başka beldelere gönderilen mektuplar için, üzerindeki yazının silinmesi çok zor olan papirüs tercih ediliyor ve böylece mektupların yazıları değiştirilemiyordu.[695]

II. asrın sonlarından itibaren yazılı kaynakların papirüs üzerine yazıldığına dair rivayetler olsa da[696] kodeks[697] şeklinde papirüslerden günümüze ulaşanlar, III. asra ait birkaç cüz ve bir kitaptır. Müstakil kitap olarak papirüs üzerine yazılıp günümüze ulaşan tek kitap, İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden olan Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim'in (ö. 197/811) *el-Câmi' fî Hadîsi'n-Nebevî* eserinin bir nüshasıdır.[698] Mezkur yazma eserin farklı baskıları bazı delillerden dolayı *Muvattâ*, *el-*

---

[694] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî, *Umdetul-kitab*, thk. Besâm Abdulvehhâb el-Câbî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1425/2004, s. 230.

[695] Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm b. Hilâl es-Sâbî el-Harrânî, *Tuhfetü'l-ümerâ' fî târîhi'l-vüzerâ'* thk. Thk Abdülsettar Ahmed Ferrâc, Mektebetu'l-A'yân, Suud 1433/2012, s.66-67. Diğer yazı malzemelerine göre daha ucuz bir maliyete sahip olduğu söylenen papirüsün Parşömen kadar olmasa da papirüsün de pahalı olduğu görülmektedir. Mesela Mısır'da bir papirüs rulosu 1,5 dinar iken bir dükkanın yıllık kirasının 1 dinar olduğu nakledilmiştir. Bkz. Geofrey Khan, "*Arabic Papyri*", The Codicology of İslamic Manuseripts, yay. haz. Yasin Alfurgen, İslamic Heritage Foundation, London 1995, s. 15.

[696] Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-İlel ve Ma'rifetür'r-Ricâl*, thk. Vasîyullâh b. Muhammed Abbâs, Dâru'l-Hânî, Riyad 1422/2001, I, s. 344; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Buhalâ*, Dâru'l-Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1419/1998, s. 79; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I, s. 237; Sem'ânî, *Ensâb*, IV, s. 23.

[697] Kodeks günümüzde kullanılan ve iki kapak arasına alınmış sayfalardan oluşan kitap formatıdır. Bu hususa ileriki sayfalarda genişçe değinilecektir.

[698] Abdullah b. Vehb'in rivayet ettiği ve çeşitli konularla ilgili hadislerin yer aldığı *el-Câmî* eseri 1939'da müsteşrik David Weil'in katkısı ile Mısır'da yayımlanmıştır. Bunun dışında da 1995'te Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebu'l-Hayr tarafından doktora tezi olarak *el-Câmi' fi'l-Hadîs* ismiyle Riyad'da tekrar basılmıştır. Bu neşirde 717 rivayet tespit edilmiştir. Eser Şam'da Dârülkütübi'z-Zâhiriyye'de mevcuttur. Bu baskıda David Weil'in çalışmasına herhangi bir şekilde atıfta bulunulmamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIII, s. 266; Eymen Fuad, *Kitâbul-Arabiyyi'l-Mahtût ve İlmi'l-Mahtûtât*, Dâru'l-Mısriyye, Kahire 1428/2007, I, s. 18; Emrullah Bolat, *Abdullah b. Vehb ve el-Câmi' Fi'l-Hadis Adlı Eseri,* İstanbul Üniversitesi, Yayımlanmamış Yükseklisans Tezi, İstanbul 2015, s. 38; Saffet Köse, "İbn Vehb", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, s. 441-442.

Muvattâu's-Sağîr ve *el-Câmi' li-ibn Vehb fi'l-Ahkâm* şeklinde isimlendirilmiştir. *el-Câmî* eserinin yazmada bulunan *Muvattâ*'ından ya da *Müsned*'inden bir parça olduğu yönünde de farklı görüşler mevcuttur.[699] Ancak konumuzun sınırlarını aşacağından bu tür ihtilaflı görüşlere değinmeden, sadece kağıttan önceki yazı malzemesi üzerine yazılmış olan ve günümüze ulaşan hadis eserleri üzerinde durmaya çalışacağız.

Yazı malzemesi olarak papirüsün yanı sıra derinin kullanılması da çok eski tarihlere dayanır. Eski Yunan ve Mısır'ın yazı kültüründe derinin önemli bir yeri vardı. Müslümanlar arasında kağıttan önce en önemli yazı malzemesi deri ve parşömendi. Hicaz bölgesinde deri yoğun bir şekilde kullanılmaktaydı. Bunu Hicaz bölgesinde hayvancılığın yoğun olmasına bağlayabiliriz. Bazı Kur'an cüzleri ile Hz. Peygamber'in mektuplarının deri üzerine yazıldığına dair rivayetler mevcuttur.[700] Deri, üzerine yazı yazılmasına elverişli bir malzeme idi. Hatta Ma'mer, Zührî'nin unutup kaybetmekten korktuğu için bazen hadisleri deri ayakkabısının üzerine yazdığını bildirmiştir.[701] Saîd b. Cübeyr de "Ben İbn Abbas'ın yanında iken söylediği hadisleri sahifeye yazardım, sahife bitince ayakkabımın üzerine yazardım, orda da yer kalmayınca avucumun içine yazardım"[702] diyerek deri üzerine yazı yazıldığına işaret etmektedir.

Papirüs ve deri dışında bir yazı malzemesi olan ve hayvan derisinden yapılan parşömenin, M. Ö. 2. Yüzyılda İskenderiye kütüphanesine rakip olabilecek düzeyde bir kütüphane kurmaya niyetlenen Bergama kralına, Mısırlıların papirüs vermemeleri üzerine bu yöre halkınca icat edildiği ve ismini de bu şehirden aldığı nakledilir.[703] Parşömeni deriden ayıran yönü, farklı birtakım işlemlerden geçirilerek yapılmasıdır. Nitekim farklı hayvanların derileri tabaklanmadan önce bir hafta ile bir ay arasında kireçli suda bekletilir, sonra kazınır ve kurutulurdu. Böylece parşömen haline gelirdi. Parşömen pahalı bir yazı malzemesi olduğu için nadiren bulunmaktaydı. İbn Haldûn parşömenin ekonomik olarak pahalı olduğunu söyleyerek Müslümanların onu daha

---

[699] Ebû Muhammed Abdullāh b. Vehb b. Müslim el-Fihrî el-Mısrî, *el-Câmi' li-bni Vehb fi'l-Ahkâm*, Dâru'l-Vefâ ty., 1425/2000, s. 10-11.

[700] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Sıfatu's-safve*, thk. Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1421/2000, I, s. 53; Yâkût, *Mucemu'l-buldan*, IV, s. 214; İbn Sâ'd, *Tabakat*, I, s. 230.

[701] Hatîb, *Takyîdu'l-ilm*, s. 107; Nâsiru'd-dîn el-Esed, *Mesâdiru Şi'ri'l-Câhiliyy*, s. 92.

[702] Hatîb, *Takyîdu'l-ilm*, s. 102; Nâsiru'd-dîn el-Esed, *Mesâdiru Şi'ri'l-Câhiliyy*, s. 93.

[703] Selahattin Polat, *Metin Tenkidi*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 2020, s. 59; Nuray Yıldız, "Parşömen", *DİA*, XXXIV, s. 176.

çok Mushaf yazımında kullandıklarını, bunu da Kur'an'a duydukları saygıdan dolayı yaptıklarını belirtmiştir. Ayrıca tedvinin yoğunlaşması ile parşömenlerin ihtiyacı karşılayamaz hale geldiğini belirtir. Eskiden ilmi eserlerin telif edilmesinde, devletle ilgili resmi evrakların yazılmasında, parşömenlerin kullanıldığını belirtmiştir. Zira İslam'ın ilk yıllarında refah ve servet çok, telif eserlerin sayısı ise az idi. Buna ilaveten devletin resmi evrakları az idi. Bu sebeple yazılan evraklara önem verildiği için parşömenler kullanılmıştır. Daha sonra yoğun telif ve tasnif sürecine girilince ve resmi evraklar çoğalınca parşömenler ihtiyacı karşılayamaz hale geldi. Abbasi vezirlerinden Fadl b. Yahyâ'nın (ö. 193/808) önerisiyle kağıt imalathanesi kuruldu.[704]

İbn Haldûn'un bu tespitine göre Müslümanlar refah döneminde mushaf yazımında, devlet kayıtlarında ve özel mektuplarda maliyeti yüksek olan parşömen kullanmaktaydılar. Ancak İslam'ın değişik coğrafyalara yayılması, farklı kültürlerle tanışması ve tedvin faaliyetlerinin çoğalması, daha ucuz olan bir yazı malzemesine ihtiyaç bırakıyordu. Bu da ileride değineceğimiz gibi en ucuz yazı malzemesi olan kağıdın kullanılmasının bir sebebi olmuştur.

Parşömenin mushaf ve özel mektuplardaki yaygın kullanımının hadis eserleri için olmadığını görmekteyiz. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi, hadis alimlerinin geneli ekonomik olarak çok ileri bir seviyede değillerdi. Kanaatimizce bu ekonomik düzeyleri, onların telif etmek istedikleri eserleri pahalı yazı malzemelerine yazmalarına engel teşkil ediyordu. Ancak nadir de olsa bazı hadislerin parşömene yazıldığına dair rivayetler mevcuttur. Mesela Ali b. Medînî'den (ö. 234/848-49) nakledilen bir rivayete göre ona Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/729) oğullarından birinin Yahyâ b. Sîrîn'den (ö. 90/709) kendisine kalan ve içinde Ebû Hureyre'nin rivayet etmiş olduğu hadislerin yer aldığı eski bir parşömen kitabı getirilmiştir.[705] Bunun yanı sıra kodex şeklinde parşömen üzerinde yazılan ve günümüze ulaşan en

[704] İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 753. Bu tür pahalı ve bulunması meşakkatli olan malzemelerin teminindeki zorluğun, kitapların çoğaltılmasını zorlaştırdığına işaret eden Avusturyalı Şarkiyatçı Alfred Von Kraemer (1828-1889) şöyle demektedir: "Yazı malzemelerinin de kağıt yapımıyla birlikte ucuzlaması tarihi ve kültürel noktada büyük bir öneme sahipti. Parşömen ve papirüs üserine yazılmış kitaplar o kadar pahalıydı ki ancak az bir kesim bunlardan yararlanabiliyordu. Ucuz yazı malzemelerinin üretiminin yapılması ve Doğu-Batı pazarlarında satılması ile Araplar bilgiyi herkese açtı." Joseph Von Karabacek, *Arab Paper*, Çev. Don Baker – Suzy Dittmar, Islington Books Ltd., London 1995, s. 72.

[705] Ebû Yûsuf Ya'kūb b. Süfyân b. Cüvvân el-Fesevî, *el-Maʿrife ve't-târîh,* thk. Halîl el-Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs., II, s. 34.

eski eserin ise Ebû İshâk el-Fezârî'nin (ö. 188/804) *Siyer*'inin bir bölümü olduğu bildirilmiştir.[706]

Parşömen ve derinin maliyetine ve kullanım alanlarına değindikten sonra önemli bir özelliği olan yıkanarak silinebilme ve tekrar kullanılabilme özelliklerine yer vermek istiyoruz. Nitekim yazılı kültürün henüz tamamen yerleşmemiş olması ve yazı malzemelerinin kıtlığı sebebiyle deri ve parşömen üzerine yazılan birçok rivayet ve bilgi, sonradan yıkanarak silinmiş ve yerlerine başka yazılar yazılmıştır. Örnek verecek olursak San'a'da 1981 yılında II. asrın başlarında yazılmış 38 parşömen Kur'an sayfası bulunmuştur. Bu sayfalar dikkatle incelendiğinde öncesinde yazılan bir metnin silinerek yazıldığı tespit edilmiştir.[707] Bunun dışında parşömen ve deri üzerine yazılmış bilgilerin sonradan yıkanarak silindiğine dair bazı rivayetler de mevcuttur. Özellikle Kur'an ayetleri dışında başka şeylerin yazılmasına karşı çıkan Abdullah b. Mesûd'un, deri veya parşömen üzerine yazılan bazı hadisleri yıkayarak sildiğine dair birtakım rivayetlerini tespit ettik. Bu nakillerden biri tabiîn fakihlerinden biri olan Abdurrahman b. Esved'den (ö. 99/717) hasen bir isnadla nakledilen şu rivayettir: "Abdurrahman babasının kendisine şunları anlattığını söyledi; 'Alkame (ö. 62/682) Yemen veya Mekke'den içerisinde Ehl-i Beyt ile ilgili hadislerin yazılı olduğu bir kitap getirdi. Abdullah'ın evine gidip kitabı kendisine uzatınca Abdullah (b. Mesud) cariyesinden bir kap su istedi. Ardından biz de "Ey Ebu Abdurrahman! Onu bir incele, onda çok kıymetli hadisler var." dedik. Sahifeyi kabın içerisinde yıkamaya başladı ve şu ayeti okudu: 'Biz bu Kur'an'ı sana vahyetmekle en güzel kıssayı da anlatıyoruz. Gerçek şu ki, sen daha önve bunları bilmiyordun.'[708]' sonra da 'kalpler şuurludur, onları Kur'an ile meşgul edin başka bir şey ile değil'diyerek yazı malzemesi üzerine yazılan o hadisleri yıkayarak sildi."[709]

---

[706] Kaynaklarda *Kitâbü's-Siyer ve'l-cihâd, Kitâbü's-Sîre fî dâri'l-harb* ve *Kitâbü's-Siyer fi'l-ahbâr ve'l-ahdâs* isimleriyle geçen ve İslâm devletler hukuku ile ilgili ilk eserlerden sayılmaktadır. İbn Hacer *Tehzîbu't-tehzîb* eserinde İmam Şâfiî'nin söz konusu eser için "Siyer (devletler hukuku) konusunda benzeri yazılmamıştır" dediğini ve bu eserden yararlandığını bildirmiştir. (Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, I, s. 152). *Kitâbu's-Siyer*'i Fezârî'den Muâviye b. Amr er-Rûmî (ö. 215/830) rivayet etmiştir. Kitap beş bölümden meydana gelmiş olup Fas Karaviyyîn Kütüphanesi'nde (nr. 139) mevcut nüshasının ikinci bölümü 270 (883-84) yılında istinsah edilmiştir. Eser Fârûk Hamâde tarafından yayımlanmıştır. Gacek, *A. Vadecemum*, s. 64; Hasan Güleç, "Fezârî, Ebû İshak", *DİA*, İstanbul, 1995, XXII, s. 539.

[707] Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*, s. 241.

[708] Yûsuf, 12/3.

[709] Hatîb, *Takyîdu'l-İlm*, s. 54-55.

Deri ve parşömenin yıkanarak silindiğini gösteren başka bir rivayet de şöyledir: Abdurrahman b. Esved'in babasından naklettiğine göre "Şam ehlinden bir adam yanında Ebu'd-Derdâ'nın hadislerinin ve kıssalarının yazılı olduğu bir sahife getirdi ve ona "Ey Ebû Abdurrahman! Bu sahifenin içerisinde kardeşin Ebû Derdâ'nın hadisleri ve kıssaları var, onlara bakmayacak mısın?" dedi. Abdullah sahifeyi aldı ve okuyarak evine gitti, daha sonra cariyesinden bir kap su istedi, cariye istediğini getirince sahifeyi kabın içerisine batırarak yazıları silmeye başladı."[710] Kanaatimizce parşömen ve deriler yıkanarak silinebilme özelliğine sahip olduğu için tasnif döneminde kağıdın yaygınlaşmasından önce parşömen üzerine yazılmış olan birçok hadis eseri günümüze ulaşmamıştır.

Yukarıda zikrettiğimiz rivayetlerde yazıların su içinde yıkanarak silindiği belirtilmiş ancak bu malzemelerin hangi yazı malzemesi olduğu bildirilmemiştir. Bu yazı malzemelerinin deri ve parşömen olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bazı hadislerin yıkanarak silinmesinin yanı sıra bir de yakılarak veya imha edilerek silindiğine dair rivayetlerle karşılaşmaktayız. Mesela Ebû Bürde (ö. 104/722) babası Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin rivayet ettiği hadisleri yazınca o yazı malzemesini imha ettiğini nakletmektedir.[711] Ayrıca kazınarak yazıların silindiğine dair rivayetler ile de sık sık karşılaşmaktayız.

Aynı şekilde sahabe döneminden hemen sonra henüz yazılı kültürün oluşmadığı dönemlerde hadisleri ezberlemeye yardımcı olması için, ulemanın hadisleri yazdıkları ve yazdıklarını okudukları aktarılmaktadır. Sağlam bir şekilde ezberledikten sonra hadisin kitapta olduğunu bilmeleri, onları ezber yapma konusunda tembelliğe yönlendirmesin diye hadisin yazılı olduğu kitabı imha ederlerdi. Mesela Ebû Hafsâ'nın kardeşinden rivayet ettiğine göre Âsım b. Zamrâ'nın (ö. 74/694) hadis dinlediği zaman onu yazdığı, ezberledikten sonra bir makas istediği ve yazılı yeri kestiği nakledilmiştir.[712] Tâvûs b. Keysân'ın da (ö. 106/725) kitapları yakmayı emrettiği rivayet edilmiştir.[713] Yazılı malzemelerin imha edildiğini gösteren başka bir örnek de

[710] Hatîb, *Takyîdu'l-İlm*, s. 55.
[711] Hatîb, *Takyîdu'l-İlm*, s. 40-41.
[712] Hatîb, *Takyîdu'l-İlm*, s. 59.
[713] Hatîb, *Takyîdu'l-İlm*, 61; *el-Câmî*, I, s. 227.

Sa'd b. Şu'be'nin babasının vasiyetine binaen öldükten sonra kitaplarını toprağa gömmesidir.[714]

Tüm bu rivayetler incelendiğinde yıkanarak yazıları silinen yazı malzemelerinin parşömen ve deri olduğu, kesilerek, yakılarak veya toprağa gömülerek imha edilen yazı malzemelerinin de papirüs veya kağıt olduğu ihtimali kuvvetli görülmektedir. Sözlü kültürün hakim olduğu bu dönemde kağıdın henüz İslam dünyasına girmemiş olması, söz konusu malzemelerin papirüs olduğu olasılığını güçlendirmektedir. Çünkü papirüs, deri ve parşömen gibi yıkanarak silinebilme özelliğine sahip değildi. O dönemde papirüsün ekonomik olarak parşömen ve deriden daha ucuz olması da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla sözlü kültür ile yazılı kültür arasındaki geçişe yakın bir dönemde, İslam dünyasında papirüsün hadis rivayetleri için de kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda zikrettiğimiz hususlar aynı zamanda yazılı kültüre geç dönemde geçilmesinin sebepleri arasında zikredilebilir. Nitekim sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin gecikmesinde ekonomik yapının da etkili olduğu kanaatindeyiz. İslam dünyasında kitabın yani yazılı kültürün yaygınlaşması daha çok III. asırda olmuştur. İlk iki asırdan günümüze ulaşan çok az eser vardır. İlk asırda kitap yazımını engelleyen sebepler arasında, ekonomik yapının etkisi büyük oranda olmuştur. Bu dönemde kağıdın henüz olmayışı veya yaygınlaşmamış olması, derinin yazı malzemesinin yanı sıra ayakkabı ve elbise gibi ihtiyaçlar için de kullanılması, papirüsün sınırlı bölgelerde yetişmesi ve parşömenin de pahalı olması, kitabın çoğaltılmasına engel teşkil etmekteydi. Aynı zamanda muhaddislerin çoğunun mevâliden olması, Emevilerin mevalilere karşı ırkçı bir politika izlemesi, onlara yazı malzemeleri için gerekli yardımda bulunmadıkları ihtimalini güçlendirmektedir. Dolayısıyla bu dönemde kitapların sözlü olarak nakledilmesini, yazılan kitapların da günümüze ulaşmamasında o kitapların çoğaltılması için yeterli yazı malzemelerinin olmamasına yani ekonomik yapının etkili olmasına bağlamak uygun olacaktır.

2.2.1.2. Kâğıt

Kağıdın İslam dünyasına girmesi ile tedvin ve tasnif faaliyetleri yoğunlaştı. Kağıdın Hârûnü'rreşîd (ö. 193/809) döneminde Bermekî ailesine mensup Câfer b.

[714] Hatîb, *Takyîdu'l-İlm*, s. 61.

Yahyâ (ö. 187/803) tarafından Irak'a getirilerek kullanıldığı nakledilmektedir.[715] Günümüze ulaşan en eski kağıt örnekleri Mısır'da bulunan ve II. asra tekabül eden parçalardır.[716] Kırtâs ve papirüs, İslamiyetten önce de Arapların bilinen yazı malzemeleriydi. Ancak kâğıdın İslamın ilk dönemlerinde Araplar tarafından kullanıldığı hususunda ihtilaflar vardır.[717]

Müslümanların maliyet olarak diğer yazı malzemelerinden daha ucuz olan kağıt ile tanışmaları, sözlü hadis rivayetinin azalmasına ve hadislerin yazılı olarak kitap haline getirilmesine yol açan önemli etkenlerden biri oldu. Nitekim günümüze ulaşmış olan kâğıt üzerine yazılmış birçok hadis eserinin kağıdın kullanıldığı tarih ve sonrasına ait olduğu görülmektedir. Kağıdın buluşu yazılı kültürün yoğun bir sürece girmesini sağlamıştır. Kağıt İslam dünyasına girerek kültürel noktada büyük bir hız kazandırdı. Parşömen ve papirüs gibi pahalı yazı malzemelerine yazılan kitaplar az olduğu için onlardan çok az bir kesim yararlanabiliyordu.[718] Kâğıt İslam dünyasına girince uzun bir süre sadece resmi işlerde kullanılmıştır. Ancak III. asırda yaygınlaşmış ve kitap yazımı için de kullanılmaya başlanmıştır.[719] III. asır öncesine ait sınırlı sayıda eserin günümüze ulaşmasının altında yatan sebepler arasında henüz kağıdın yaygınlaşmamış olması gelmektedir. Temel hadis kaynaklarının ve bununla beraber birçok eserin çoğalması ile kağıdın yaygınlaşması aynı zamana tekabül etmektedir.

II. asrın başlarına ait en eski bazı yazılı kaynaklar günümüze ulaşabilmiştir. Kağıt üzerine yazılıp günümüze ulaşan en eski eserin İskenderiye kütüphanesinde bulunan 233/848 tarihine ait ismi bilinmeyen bir kitap olduğu söylenmektedir. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) 252'de istinsah etmiş olduğu *Garîbu'l-Hadîs* kitabı ise günümüze ulaşmış kağıt üzerinde yazılan en eski ikinci eserdir. Kağıdın kitap yazımında kullanılmasının hicri III. asrın ikinci yarısından itibaren başladığı düşünülmektedir. Mushaf üzerinde yazımı ise IV. asır gibi daha geç dönemlerde

---

[715] İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 334; Pedersen, *Kitabın Tarihi*, s. 67; Suzan Poşul – Ertuğrul Görcelioğlu, "Kağıt, Kitap ve Kütüphaneler", *İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi*, Cilt 54, Sayı 2, 2004, s. 83-96; Osman Ersoy, "Kağıt", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, s. 163.

[716] Pedersen, *Kitabın Tarihi*, s. 67.

[717] A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 209.

[718] Karabacek, *Arab Paper*, s. 72; Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*, s. 117.

[719] Arapçada "Varak" şeklinde isimlendirilen kağıt, ismini frasçada kullanılan "kağîd" kavramından almıştır. Kaynaklarda "tabâk-ı kağıd", "tabâkât-ı kağıd" ve "kağîd-ı 'atîk" şeklinde geçmektedir. Kağıdı ilk defa keşfeden Çinliler Talas savaşında yenilince kağıt ustalarının Müslümanlara öğretmeleri ile Müslümanlara geçmiş ve onlardan da Kuzey Afrika ve Avrupa'ya yayılmıştır. Bkz. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, s. 363; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XVI, s. 109.

olmuştur.[720] Kanaatimizce mushafın kağıt üzerinde daha geç dönemlerde yazılmasının sebebi, onun parşömen gibi daha değerli bir yazı malzemesi üzerinde yazılmasından kaynaklanmaktadır.

II. asrın sonlarına gelindiğinde papirüs ve parşömene göre daha ucuz ve yazmaya daha elverişli olması, kağıdı tercih edilen malzeme haline getirmiştir. Kağıt zamanla papirüs ve parşömenin yerini almış ve kitap yazımında oldukça yaygın hale gelmiştir. Bazı kaynaklarda kağıt kullanımının III. asrın ortalarına dayandığı belirtilmektedir. Daha öncesinde ise nadir bulunan kağıdın daha pahalı olduğu görülmektedir. İmam Şafiî'nin, kitaplarını yazmak için Mısır'da yüz sayfa kağıda on dirhem ödediği nakledilmektedir.[721] Tüm bu hususlar kağıdın en ucuz ve en yaygın yazı malzemesi olduğunu ve böylece hadis tasnifinin yaygınlaşmasına da olumlu yönde tesir ettiğini göstermektedir.

2.2.2. Yazı Aletleri

Papirüs, parşömen ve kağıt gibi yazı malzemelerinin yanı sıra kalem ve mürekkep gibi malzemelerin de tasnif kültüründeki yeri önemlidir. Bu dönemde en önemli yazı malzemeleri arasında mürekkep ve kalem bulunmaktadır. Mürekkep Arapçada **حبر** (Hibr) şeklinde kullanılmaktadır. Mürekkebin o dönemde bitki, reçine ve dumandan arta kalan maddeden üretildiği nakledilmektedir.[722] Müslümanlar mürekkebi önce Çin'den ithal etmiş daha sonra kendileri üretmeye başlamışlardır. Klasik dönemde birbirinden farklı mürekkep çeşitleri ile karşılaşılmıştır. Tasnif döneminde üzerine yazı yazılan her malzeme için farklı mürekkep çeşitleri kullanılmaktaydı.[723]

Tasnif döneminde hadis alimlerinin yazı malzemelerine çok önem verdikleri görülmektedir. Öyleki bir adam yaşı epey ilerlemiş olan Ahmed b. Hanbel'in yanında mürekkep taşıdığını görünce ona "Ey Ebû Abdillah! Sen belirli bir seviyeye geldin. Üstelik Müslümanların imamısın. Buna rağmen yanında mürekkep taşıyorsun" demiş, Ahmed b. Hanbel de ona **مع المحبرة إلى المقبرة** "Kabre girene kadar mürekkeple beraber

---

[720] Gacek, *A. Vadecemun*, s. 218; Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*, s. 244.

[721] Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzîr et-Temîmî İbn Ebû Hâtim, *İlelü'l-Hadîs*, thk Ali es-Sabbâh, trs., s. 18; Ebû Zür'a Ubeydullāh b. Abdilkerîm b. Yezîd er-Râzî, *Ebû Zürʿa er-Râzî ve cühûdühû fi's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Saîd el-Hâşimî, Mektebetü İbnü'l-Kayyım, 1409/1989, Medîne trs., I, s. 62.

[722] Abdülsettar el-Halvecî, *Mahtûtu'l-Arabî*, Mektebetu'l Misbâh, Cidde 1409/1989, s.39.

[723] Polat, *Metin Tenkidi*, s. 61.

(olacağım)" şeklinde cevap vermiştir.[724] Özellikle Ehl-i Hadis'e göre kalem ve mürekkep herşeyden daha değerlidir. Nitekim bu değeri göstermek için alimlerden birinin elbisesinde taşıdığı mürekkep, bir kadının boynunda taşıdığı gerdanlığa benzetilmiştir.[725]

Mürekkebin hangi renginin hadis yazımında daha güzel olacağı konusunda da tartışmalar yaşanmıştır. Alimlerin çoğu siyah rengi tercih etseler de sarı, beyaz ve yeşil rengi seçenler de olmuştur.[726] Abdullah İbnü'l-Mübârek de (ö. 181/797) "elbiselerinde taşıdıkları mürekkep, alimlerin güzelliklerindendir"[727] diyerek mürekkebin kitap yazımı için çok önemli bir yerinin olduğuna işaret etmektedir.[728]

Mürekkepten sonra bir diğer yazı malzemesi olan kalemin de hadis alimlerinin yanında önemli bir yeri bulunmaktaydı. Kalem, Kur'an-ı Kerim'de dört yerde geçmektedir. Yüce Allah Kalem Sûresinde *Nûn, Kaleme ve yazdıklarına andolsun*[729], Alak Sûresinde *O, kalemle yazmayı öğretendir*[730] ayetlerini indirerek kalemin önemine vurgu yapmaktadır. Nitekim Kur'an'ın inmesi ve İslamiyetin zuhur etmesi ile ilgili ilk ayetlerde kalem sözcüğünün geçmesi, bu dinin mensupları için ilmin önemine işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in kalem ve yazı hakkındaki sözleri onun bunlara verdiği önemi göstermektedir. Kalemin önemine vurgu yapan bazı hadisler de mevcuttur. Nitekim Ubâde b. Sâmit'ten nakledilen hadiste şöyle geçmektedir: Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah'ın yarattığı ilk şey kalemdir. (Yüce Allah kalemi yaratınca) ona 'yaz' emrini verdi. (Kalem) 'Ey Rabbim neyi yazayım' deyince (Yüce Allah) 'Kıyamet kopuncaya kadar (olacak) herşeyin kaderini yaz' buyurdu."[731]

---

[724] İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel,* s. 37.
[725] Hatîb, *el-Câmi',* I, s. 251.
[726] Yahyâ b. Eksem'den (ö. 242/857) rivayet edildiğine göre birgün Hârûnürreşid'in yanında mürekkebin rengi hakkında görüşler öne sürüldü. Bazıları 'en güzeli beyazdır' derken başkaları da yeşil demiş ve onun cennet rengi olduğu söylenmiştir. Kimisi de en güzel mürekkep renginin altın sarısı olduğunu söylemiştir. Muhammed b. Hasan (ö. 189/805) susunca Hârunü'rreşid ona "niçin konuşmuyorsun?" diye sormuştur. O da "Şayet siyahtan daha güzel bir renk olsaydı Allah'ın indirdiği kitap o renkle yazılırdı" demiştir. Hârûnürreşîd onun sözünü beğenmiş ve aralarında onun görüşünü onaylamıştır. Bkz. Hatîb, *el-Câmi',* I, s. 250.
[727] Hatîb, *a.g.e.,* I, s. 251.
[728] Mürekkebin önemine işaret eden başka bir rivayette de Ahmed b. Mehdî, Ebû Ubeyd'in Kitâbu'l-Emvâl eserini altın suyu ile yazmak istemiş ancak Ebû Ubeyd siyah mürekkep ile yazmasını istemiş ve "mürekkep altın suyundan daha değerlidir" demiştir. Bkz. Hatîb, *el-Câmî,* I, s. 250.
[729] Kalem, 68/1.
[730] Alak, 96/4.
[731] Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17; Tirmîzî, "Tefsîru'l Kur'an", 66.

Araplar daha önce bıçak gibi sivri ve delici malzemelerle yazı yazmışlardı. Bununla beraber tebeşir, kömür, yeşil hurma dalları ve kamış gibi iz bırakan malzemeleri de kullandıkları olmuştur.[732] Bu malzemeler, başları sivri hale getirilerek mürekkep sayesinde yazı yazar hale getirilmişlerdir.[733] Kalem çabuk çürüyen bir malzeme olduğu için tasnif döneminden günümüze ulaşan bir örneği bulunmamaktadır. O dönemde kullanılan kalemlerle ilgili bilgilere kaynaklardan ulaşabilmekteyiz. Nitekim bununla ilgili bazı rivayetler bulunmaktadır. Bir rivayette Hz. Peygamber'in kâtiplerine kalemlerini kulaklarının üstüne koymalarını emrettiği nakledilmektedir.[734]

Tasnif döneminde kalemin kullanılmasına da o kadar önem verilmiştir ki Hatîb el-Bağdâdî *el-Câmi' Li Ahlâki'r-Râvî* eserinde Ehl-i Hadis'in kullanmaları gereken kalemin özellikleri hakkında bilgi vermektedir.[735] Aslında bugün kullandığımız kalemin tarihini tasnif dönemine götürebiliriz. O dönemin kültüründe kalemin ve mürekkebin önemli bir yeri bulunmaktaydı. Öyle ki alimler kalemin kalitesine önem vermiş ve kalitesiz kalemi itaat etmeyen çocuğa benzetmişlerdir.[736] Râgıb el-İsfahânî'nin kalem hakkındaki şu sözleri çok manidardır: "Yazı dışındaki her meslek bir zekaya ihtiyaç duyar. Yazı ise iki zekaya ihtiyaç duyar, birincisi manaları kalp ile harfleri de kalem ile cem etmektir."[737]

Netice olarak tasnif döneminde hadis eserlerinin şekilsel özellikleri kadar kitabı şekillendiren malzemeler de önemli bir yere sahip olmuştur. Nitekim tasnif döneminde

---

[732] Halvecî, *Mahtûtu'l-Arabî,* s. 34.

[733] Halvecî, *Mahtûtu'l-Arabî*, s.34; Sait İnan, *Hicri Birinci Yüzyılda Hadis Kitabeti (Hz. Peygamber Sonrası)*, Hikmetevi Yayınları, Konya 2021, s. 101.

[734] Tirmizî, "İsti'zân ve'l-Âdâb", 21; İbn Abdürrabîh, *el-İkdü'l-ferîd*, IV, s. 244; Ubeydullah b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah b. Sa'd b. Abdurrahman b. Avf, *Hadîsu'z-Zührî,* thk. Hasan b. Muhammed b. Ali, Edvâu's-Selef, Riyad 1418/1998, s. 85; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî,* VII, s. 507; Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiʿi's-sağīr,* Mektebetu Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır 1356/1937, IV, s. 257.

[735] Ashâbu'l Hadis'in kaleminin içinin dolu ve sert olmaması gerekir ki öyle olması durumunda kağıt üzerinde akıcı olmayacaktır. Yumuşak da olmamalıdır ki öyle olursa çabuk biter. Kalemdeki çıkıntıların çıkarılması ve kaygan hale getirilmesi gerekmektedir ki yazana rahatsızlık vermesin. Mürekkebin çıkacağı yeri biraz açık bırakmak gerekir. Kalem ucunun geniş olması ve eğik olması gerekir. Bkz. Hatîb, *el-Câmi',* I, s. 249.

[736] Hatîb, *el-Câmî*, I, s. 255; Tasnif döneminde mürekkep ve kalemler kalıplaşmış bazı şiir ve sözler haline de gelmişlerdir. Nitekim bazı verraklar zevceleri ile tartıştıklarında zevceleri onlara şöyle derdi; "Allah seni kalemle hafiy, paslı kalemtraşla, rediy sayfayla, kötü uyku ile kapalı lamba ile eblak etsin" Bkz. Hatîb, *el-Câmî,* I, s. 257.

[737] Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâʾ ve muhâverâtü'ş-şuʿarâʾ ve'l-bülegâʾ*, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1420/1999, I, s. 39.

hadislerin telif edildiği eserlerde kullanılan kalem, mürekkep, kalemtraş ve benzeri malzemeler, o dönemin yazı kültürü hakkında bizlere bilgi vermektedir.

2.2.3. Hadis Eserlerinin Şekil Özellikleri

Hadis eserlerinin muhtevaları kadar şekilsel özelliklerinin de kültürel boyutunun olduğu görülmektedir. Nitekim nakledilen hadislerin elle tutulur malzemelere yazılması, muhafazası için önem arz eder. Bu şekilde oluşturulan kitabın, hadislerin muhafazasına nasıl etki ettiği hususu üzerinde durmak, tasnif dönemindeki yazı kültürü hakkında açıklayıcı bilgiler sunacaktır.

2.2.3.1. Rulo

Antik çağda yaygın olarak kullanılan kitap şekli rulo olup yatay ve dikey olarak açılan iki türü vardır. Rulolar dikdörtgen şekilde kesilmiş olan papirüslerin kenarlarının birbirine yapıştırılıp, parşömen ve derilerin de dikilerek uçlarına takılan çubuklara sarılmasıyla oluşturulmaktaydı. Mısır bölgesinde rulolar daha çok papirüslerden oluşturulurken, Arap dünyasında ise deri ve parşömenden meydana getirilmekteydi. [738] Bunda bölgelerin coğrafi ve kültürel faktörlerinin ön planda yer aldığını söyleyebiliriz.

Arap yarımadasında rulolar, kağıdın kullanıldığı zamana kadar daha çok Yahudiler tarafından kullanılmıştır. Hristiyanlar ve Müslümanlar ekonomik olarak daha kullanışlı olan kodeks türü kitaplara geçtiği halde, Yahudiler rulo kitap türünü kullanmaya devam etmişlerdir. İslam dünyasında ruloların kullanışsız olmaları yaygınlaşmasına engel olmuştur. Ancak klasik kaynaklardan elde edilen bilgilere göre rulo kitapların, az olmakla beraber hicrî II. yüzyılda kullanıldığı görülmektedir. Nitekim II. asırda rulo şeklinde papirüs ve parşömenlerin üzerine yazılmış olan bazı Kur'an sayfalarına rastlanılmıştır. [739]

Rulo kullanımının zor olması, bu türün yaygınlaşmasına engel olmuştur. Çünkü sürekli bir metin baştan sona okunması gerekiyordu. Bir rulodan herhangi bir bölüm çıkarılmak istendiğinde, rulonun içinde o bölümün aranması için her defasında açılması gerekirdi ki bu çok meşakkatliydi.[740] Bu sebeple kodeks türü kitaplar rulolara

[738] Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*, s. 128.
[739] Abbott, *Studies*, s. 195.
[740] Polat, *Metin Tenkidi*, s. 61-62.

göre daha çok kullanışlıydı. Rulo üzerinde yazılıp günümüze ulaşan herhangi bir hadis eserine rastlanılmamıştır.

2.2.3.2. Kodeks

Kodeks günümüzde kullanılan ve iki kapak arasına alınmış sayfalardan oluşan kitap şeklidir. Matbaanın henüz olmadığı bir dönemde, ekonomik yönden tasarrufa gitmek ve daha kullanışlı kitaplar yazmak için rulo kitap türünden kodeks kitap türüne geçilmiştir. Kodeks türü kitaplar papirüs, parşömen ve deri sayfalarından oluşturulduğu gibi üçünün karışımından da oluşturulmuştur.[741]

İslam dünyasında kodeks şeklinde yazılan ilk kitap Hz. Ebûbekir döneminde kitap haline getirilen Kur'an-ı Kerim'dir. II. asrın ortalarından itibaren yazılı rivayete geçişle beraber kodeks türü kitaplar yaygınlaşmaya başladı. Daha sonra kağıdın İslam dünyasına girmesiyle III. asırda tamamen kağıttan oluşan kodeks türü kitap yazımına geçildi. Böylece rulo kitap şekli tamamen terkedilmiş oldu. Kağıttan oluşup kodeks şeklinde günümüze ulaşan en eski kitapların Kâsım b. Sellam'ın (ö. 224/838) *Gârîbu'l-Hadîs*'i, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Mesâîl*'i ile İmam Şafiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'si olduğu nakledilmektedir.[742]

Tüm bu hususlardan yola çıkarak Hadis edebiyatının oluşumundan bahsedebilmek için bu edebiyatın oluşumunu üstlenen ve yazılı kültürde önemli bir yeri olan yazı malzemelerini unutmamak gerekir. Hadis edebiyatının fiziki oluşumu bu malzemeler sayesinde olmuştur. Toplumun yaşamını sürdürdüğü bölge ve kültürel yapı, farklı medeniyetlerin sahip oldukları kültürel unsurlar, bu edebiyatın oluşumu için belirleyici unsurlar olmuştur. Bu sebeple kitabın ve dolayısıyla hadis eserlerinin şekilsel olarak oluşumuna etki eden malzemeler önemli bir yere sahiptir.

2.2.4. Hadis Eserlerinin Muhteva Özellikleri

İslam kültür ve medeniyetinde bir eserin telifi kadar onun biçimsel yapısı ve muhteva yönü büyük önem taşımaktadır. Bir kitabı oluşturan en önemli özelliklerden birisi de o kitabın muhtevasıdır. Bu sebeple hadis eserlerini tasnif eden alimler, kitabın

---

[741] Kodeks türü kitaplar rulo türüne göre ekonomik yönden daha kullanışlıydı. Skeat'ın hesaplamasına göre 104 sayfalık kodeks formatındaki bir kitap 1.57 cm iken aynı kitabın rulo şeklinde yazılması ile hacmi 2.39.2 cm uzunluğuna erişecekti. Bu da %44 bir fazlalık demektir. A. Wouters, "From Papyrus Roll to Papyrus Codex. Some Technical Aspects of The Ancient Book Fabrication", *Manuscripts of The Middle East*, no. 5, Leiden 1990, s. 9; Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*, s. 130.

[742] Abbott, *Studies*, s. 11-12.

biçimsel özelliklerinden çok muhtevasına önem vermişlerdi. Özellikle muhtevasının eserin ismine ve şekline nasıl yansıdığına yer vermişlerdir. Muhaddisler hadisleri yazarken harf, kelime ve cümleleri büyük bir özenle yazmış, genel itibarıyla yazının rengi hususunda açık ve göze çarpan siyah rengini kullanmışlardır. Noktalı olan harflere noktalarını, noktasız olanlara da özel işaretler ekleyerek onları açıklayıcı bir hale getirmişlerdir. Yazma işlemi tamamlandıktan sonra asıl nüsha ile karşılaştırıp tashih etmiş, yazı hatalarını ya çizmiş ya da silmişlerdir. Böylece alimler yazının okunaklı bir şekilde muhafazası için ellerinden gelenini yapmışlardır.[743]

Hadis edebiyatının birer ürünü olan eserlerin biçimsel şekli kadar muhtevası da önemli bir yere sahiptir. Hatta kitabın içeriği, o kitabı oluşturan temel etkendir diyebiliriz. Hadis kitabının oluşumunda 5N1K tekniği kullanılarak hem şekilsel hem de muhteva olarak teşekkülündeki amiller tespit edilebilecektir. Özellikle hadis eserlerinin niçin, nerede ve hangi şartlar altında telif edildiği, telifinde hangi amillerin etkili olduğu hususları, o eserin muhtevasını oluşturmaktadır. Bütün bunların yanı sıra hadis eserindeki kitap, bölüm ve bâb başlıklarının isimleri ile rivayet edilen hadislerin konusal bütünlüğü, aynı şekilde o eserin muhtevasına işaret etmektedir. İlk sırada eserin ismi, muhtevaya dikkat etme açısından büyük bir önemi haizdir. Hadis alimleri eserlerini tasnif ederken muhtevasına işaret edecek şekilde isim koymuş ve değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Öncelikle hadis eserlerinin adlandırılmasındaki etkenlere sonrasında da harf ve kelime düzenine işaret eden tecvidü'l hadis konusuna değineceğiz.

2.2.4.1. Hadis Eserlerinin İsimlendirilmesindeki Etkenler

Hadis eserlerinin muhtevası ile ilgili önemli bir konu, bu eserlerin isimlendirilmelerindeki etkenler ve muhtevası ile olan irtibatıdır. Tasnif döneminde hadis alimleri eserlerini oluştururken isim seçmede çok titiz davranmışlardır. Çünkü isim koymada yapmış oldukları seçimler, eserin konusu ve muhtevası hakkında bilgi vermektedir. Kitap isimlerinin o kitabın muhtevasına işaret ettiğine vurgu yapan şair Ebû Nüvâs (ö. 198/813) şöyle demiştir:

كنت مثل الكتاب اخفاه طي = فاستدلوا عليه بالعنوان

"Ben muhtevası gizlenmiş bir kitap gibiydim,

[743] Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 144.

Muhtevayı isminden anladılar.” [744]

Şairin de belirttiği gibi tasnif döneminde tasnif edilen hadis eserlerinin adlarının kitap kadar değeri bulunmaktaydı. Bu dönemde kitapların adları, bazen musanniflerinin kültürel ilmi amaçlarına göre belirlenmiştir. Kimi musannifler eserlerini isimlendirirken, dönemin tartışılan ilmî ve ideolojik durumuna göre adlandırmış, bazıları da eserin muhtevasına uygun isimlendirme yapmıştır. Kimileri de bu etkenlerin hepsini bir isimde toplayarak kitabın muhtevasına bu şekilde dikkat çekmeye çalışmıştır.

Tasnif ettiği eserinin içeriğine dikkat çekmek üzere uzun bir isimlendirme yapan hadis alimlerinden biri de Muhammed b. İsmâil el-Buhârî’dir. Onun İslam kültür ve medeniyetinin en önemli eserlerinden biri olan *Sahîhu’l-Buhârî*’nin tam adı *el-Câmiʿu’l-müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallāhü ʿaleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*’tir. Bu adlandırma Buhârî’nin *Sahîh*’inin tüm konuları içeren, muttasıl senedlere sahip, sahih, muhtasar şeklinde Hz Peygamber’in hadislerini ihtiva eden bir eser olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla bu isim eserin içeriği hakkında detaylı bir malumat vermektedir.

Tasnif döneminden sonra ise kitabın bu uzun adı kullanılmamış, *Sahîhu’l-Buhârî* veya *el-Câmiu’s-Sahîh* şeklinde kısaltılarak isimlendirilmiştir. Bu dönemden sonraki yıllardan günümüze kadar *el-Câmiu’s-Sahîh* veya *Sahîhu’l-Buhârî* şeklinde kısaltılarak adlandırılması, eserin ulaşmış olduğu şöhretinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca isminin çok uzun ve müellifinin meşhur olması, eserin müellifinin ismiyle anılarak şöhret kazanmasına sebep olmuştur.[745]

Aynı şekilde İslam kültürünün önemli temel kaynaklarından biri olan Müslim’in (ö. 261/875) *Sahîh*’inin ismi, eserin yazılış gayesine ve içeriğine işaret etmektedir. İbn Hayr el-İşbilî (ö. 575/1179) Müslim’in *Sahîh*’inin asıl adının *el-Müsnedu’s-Sahîhu’l-muhtasar mine’s-süneni bi-nakli’l-adli an Râsûlillah sallallahu aleyhi vesellem*

[744] Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *Egânî*, VIII, s. 368; Ebû Alî İsmâl b. Kâsım el-Kâlî el-Bağdâdî, *el-Emâlî fî lugati’l-Arab*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1398/1978, I, s. 213; Ebu’l Ferec Diyâuddîn Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim el-Musulî, *el-Meselu’s-Sâir fî edebi’l-kâtib ve’ş-şâir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut 1995, I, s. 392; Abdulfettah Ebû Gudde, *Üç Hadis Kitabının Adı*, Çev. Recep Emin Gül – Davut Tekin, Takdim Yayınları, Ankara 2020, s.9.

[745] Ebu Gudde, *Üç Hadis Kitabının Adı,* s. 11.

olduğunu söylemektedir.[746] Bu isim Buhârî'nin *Sahîh*'i gibi içeriğinin muhtevasına dikkat çekmektedir. Müslim kendi eserinden bahsederken *el-Müsned* veya *el-Müsnedu's-Sahîh* şeklinde zikrederek uzun isminin bir kısmıyla yetinmiştir.[747] Bazı temel hadis kaynakları hakkında muhtelif eserlerde farklı isimlendirmelerin de yapıldığı görülmektedir. Örneğin Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *el-Gunye* eserinde Müslim'in *Sahîh*'i hakkında *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar mine's-Sünen* [748] şeklinde İbn Hayr el-İşbilî'den daha kısa bir isim geçmektedir.

Müslim'in *Sahîh*'inin isminde dikkat çekmek istediğimiz bir husus da asıl adının içinde "el-Câmî" kelimesinin bulunmayışıdır. *el-Câmiu's-Sahîh* ismine Aliyyu'l-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Mirkâtu'l-mefâtîh*[749] ve Kâtib Çelebî'nin (ö. 1067/1657) *Keşfu'z-zünûn*[750] eserinde rastlamaktayız. Son dönem hadis alimlerinden Abdulfettah Ebû Gudde (1917-1997), müellifi koymadığı halde sonrasında böyle bir isimlendirmenin yapılması hakkında şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "İki sebepten dolayı yazılmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Bunlardan biri meşhur olan hadis hafızlarının dillerinde ve birden fazla kitapta *el-Câmiu's-sahîh* ismi ile şöhret bulmasıdır. İkincisi ise "el-Câmî" kavramı her ne kadar kitabın asıl isminde yer almasa da kitabın kapağına *el-Müsnedu's-Sahîhu'l Muhtasar* şeklinde yazılması, birçok kişide bu kitabın *Sahîh* dışında bir kitap olduğu izlenimini doğuracaktır ki, bu nedenle "el-Câmi" kavramının yazılması böyle bir sıkıntıyı yok edecektir. Ancak bunlara rağmen en öncelikli ve en doğru olan kitabın müellifinin yazdığı ve kabul ettiği biçime müdahale etmeden, değiştirmeden, eksiltmeden ve arttırmadan *el-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar* şeklinde bırakılarak okunmasıdır. Çünkü kitapların adlarına müdahale edilmesi ve değişiklik yapılması kabul edilebilir bir şey değildir. Bu durumda karışmaması için kitabın adının üstündeki satıra açık bir şekilde *Sahîh-i Müslim* yazılabilir."[751]

---

[746] Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, *Fehresetü mâ revâhü ʿan şüyûhihî mine'd-devâvîni'l-musannefe fî durûbi'l-ʿilm ve envâʿi'l-maʿârif,* thk. Muhammed Fuâd Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, I, s. 85.

[747] M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", *DİA*, 1993, VII, s. 123.

[748] Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *el-Gunye*, thk. Mâhir Züheyr Cerâr, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982, s. 35.

[749] Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kārî el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhi mişkâtü'l-mesâbîh*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1422/2002, V, s. 2036.

[750] Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, I, s. 555.

[751] Ebu Gudde, *Üç Hadis Kitabının Adı,* s. 46-47.

Kitap isimlerinin zamanla değişmesinin altında yatan sebeplerden birisi de müellifin vefatından sonra oğulları veya öğrencileri tarafından ekleme ve çıkarmalar yapılmasıdır. Bazı raviler, bir editör gibi rivayet ettiklerini kendilerine göre düzenleyerek ve başka rivayetler ekleyerek o eserin adeta yazarı haline gelmişlerdir. Hadis ilminde sıkça rastlanılmayan bu yaklaşımın daha çok tarih alanında olduğu görülmektedir. Mesela İbn Hişâm (ö. 218/833), İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *Sîre*'sine eklemeler yaparak o eserin müellifi haline gelmiş ve bu eser *Sîretü İbn Hişâm* adıyla anılmıştır. İleride detaylı bir şekilde değineceğimiz gibi Nesâî'ye (ö. 303/915) ait olan bazı eserlerini öğrencisi İbnü's-Sünni'ye (ö. 364/975); İmam Şafiî'ye ait olan *Kitâbu'l-Ümm* eserini de kendisinden rivayet eden tek ravi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'ye (ö. 270/883) nispet edenler olmuştur.[752]

Keza bazı verrâk ve müstensihlerin para kazanmak için kitapların isimleri ile oynamaları, birçok eserin isminin ve müellifine aidiyetinin tespitinde sorunlar ortaya çıkarmıştır. Daha fazla satmak için meşhur olmayan bazı eserler, meşhur olan başka eserlere benzetilerek istinsah edilmiştir. Alanın uzmanları, tahrif edilen bu tür kitaplardaki sahtelikleri daha sonra ortaya çıkarmaya çalışmış, ancak gözlerinden kaçan bazı yanlışlıklar da günümüze ulaşabilmiştir. Mesela mukaddimesindeki bilgilere kanarak *Kitâbu'l-Eşbâh ve'n-Nezâîr* kitabının Ebû Mansûr Seâlibî'ye (ö. 429/1038) ait olduğunu bildiren Muhammed el-Mısrî, bilgileri kontrol edip araştırmadan bu eseri Seâlibî'ninmiş gibi neşretmiştir. Ancak Hâtim Sâlih Dâmin (1938-2013), bu kitabın İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğunu daha öncesinde de *Muntahabu Kurreti'l-A'yuni'n-Nevâzir Fi'l-Vücûh ve'n-Nezâir* adıyla neşredildiğini belirterek bu yanlışlığı düzeltme yoluna gitmiştir.[753]

Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere hadis eserlerinin müelliflerine aidiyetini tespit etmek, o eserin sonraki nesillere sağlıklı bir şekilde ulaşmasına imkan sağlayacaktır. Bir hadis eserinin ve adının müellifine aidiyetini tespit edebilmek için iki yol izlemek gerekir. Birincisi kitapların isimlerini orijinal yazmalardan tespit etmektir. Böylece nüshalar arasındaki isim farklılıkları ortaya çıkacak ve orijinal ismi belirlenecektir. Yazma nüshaların müelliflere aidiyeti derken, bu nüshaların bizzat müellifi tarafından yazılan eser olduğu kastedilmemektedir. Zira ilk üç asırda

---

[752] Erünsal, *Kitap ve Kütüphane,* s. 293.

[753] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Müntehabü kurreti ʿuyûni'n-nevâzır fi'l-vücûh ve'n-nezâʾir fi'l-Kurʾâni'l-Kerîm,* thk. Fuâd Abdulmun'im Ahmed, el-Meârid, İskenderiyye trs.

kitapların önemli bir bölümü müellifleri tarafından değil müellifin talebeleri, müstemlîler ve verrâklar tarafından telif ediliyordu. Daha sonra bu eserler semâ ve arz yoluyla muhaddisin onayından geçiyor, bu onay eserin başında veya sonunda kaydediliyordu. Buna örnek verecek olursak İmam Malik *Muvattâ*'ını birçok kez okutmuş ve her defasında ilaveler ve çıkartmalar yaparak tekrar telif etmiştir.[754]

Hadis eserinin veya isminin musannifine aidiyetini tespit edebilmek için izlenecek ikinci yol ise eserin yazıldığı dönemin üslup özellikleri ile aynı dönemin ilmî, fikrî, siyasî ve sosyo-kültürel yapısını tespit etmektir. Çünkü bir müellifin yaşadığı çevreden soyut bir şekilde eserini telif etmesi imkan dahilinde değildir. Örneğin Buhârî'nin *Sahîh*'inin isminde "el-Câmî" kavramına yer vermesi, onun yaşadığı dönemin toplumsal yapısını da içine alan tartışmalı ve ihtiyaç duyulan konularla ilgili hadisleri içermesinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde Tirmizî'nin asıl adı el-*Câmi'u'l-muhtasar mine's-Süneni 'an Rahulillah ve Ma'rifetuhu's-Sahîh ve'l-Ma'lûl ve mâ aleyhi'l-Amel* olan *Sünen*'inde el-Câmî isminin geçmesinin aynı etkenlerden kaynaklandığı söylenebilir.

Keza III. asırda alimler genelde uzun ve tam olan isimleri ile değil kısa adlarıyla anılmışlardır. Bu kısa ad ya künyesi, ya lakabı ya da mensup olduğu yer itibariyladır. İsimler bir alimin kim olduğu ya da nereli olduğu konusunda bilgi vermektedir. Aynı zamanda İslam toplumunun sosyo-kültürel özelliklerini de içinde barındırmaktadır. Kısa adlar, genellikle kişinin mensup olduğu kabile veya düşünce okulundan elde edilirdi. Örneğin tam adı Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî için genelde Buhara'lı manasına gelen "Buhârî" ismi kullanılmıştır. Yine tam adı Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali Horosan'ın Nesâ kentine mensup olduğu için kendisine "Nesâi" denilmiş ve bu isim ile anılagelmiştir. Aynı husus Tirmizi ve Taberani gibi alimler için de kullanılmıştır. Kendilerine takılan bu isimler daha sonra telif ettikleri eserlere de yansımış ve bu eserler bu isimleriyle günümüze kadar gelmişlerdir. Bugün *Sahihu'l-Buhârî*'nin herhangi bir nüshasında "Sahihu Muhammed b. İsmail" ya da "Sahihu Muhammed" ismini görmeyiz. Ya da "Sünenu Ahmed b. Şuayb" şeklinde bir Nesai nüshası ile karşılaşmayız. Bu husus hadis alimlerinin mensup oldukları bölge isimlerinin, hem kendilerine hem de telif ettikleri hadis eserlerine geçtiğini göstermektedir. Telif edilen eserler her ne kadar başka

[754] Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtu'l-Kevserî*, Çev. Ebubekir Sifil, İstanbul 20155, s. 280-281.

isimlere sahip olsa da genelde en kısa isimleri ile anılmışlardır. Bu sebeple diyebiliriz ki tasnif döneminde hadis eserlerinin muhtevası ve telif edildikleri bölgenin adı, o eserin isimlendirilmesinde etkin rol oynamıştır.

2.2.4.2. Tecvîdü'l Hadis

Hadis eserlerinin hem şekilsel özelliğine hem de muhtevasına dayanan özelliklerinden birisi de kelime ve harflerin kullanılışındaki düzendir. Nitekim Kur'an ilimlerinde bu tekniğe tecvîd ilmi denilmiştir. Tecvîd kavramı, sözlükte "bir şeyi güzel ve sağlam yapmak, onu süslemek" anlamlarına gelirken terim olarak sıfatlarına uygun bir şekilde harfleri mahreçlerinden çıkarmak manasına gelmektedir. Genel itibarıyla Kur'ân-ı Kerîm'i kurallarına uygun bir şekilde okumayı konu alan bilim dalı için kullanılmaktadır.[755]

Tecvîd ilmi her ne kadar sonraki dönemlerde müstakil bir ilim haline gelmiş olsa da bu ilmin konusunu teşkil eden harfler, mahreçler ve sıfatlar, Arap dilcileri ile kıraat alimleri tarafından daha önce işlenmişti. Bu alimlerden biri olan Sîbeveyhî (ö. 180/796) *el-Kitâb* eserinde harflerin mahreç ve sıfatları, idğam, vasıl ve vakf gibi tecvid kurallarına yer vermiştir.[756] Öte yandan bugünkü tecvid kurallarının temellerinin Yahyâ b. Yâmer (ö. 89/708) ile atıldığı rivayet edilmektedir.[757] Bu sebeple tecvid ilminin I. asırdan itibaren telif edilen kitaplarda yer aldığını söyleyebiliriz.

Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tecvidi ile okumak gerektiği yönündeki tavsiyeleri rivayetlerde yer almaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu "Kur'anı Arap lahniyle (makam ve ezgisiyle) okuyunuz. Fasık ve günah ehlinin ezgili okuyuş

---

[755] Yûsuf b. Ali b. Cebbâre b. Muhammed b. Ukayl b. Sevâde el-Mağribî, *el-Kâmil fi'l-kıraât ve'l-erbâîne zâidetu aleyhâ*, thk. Cemâl b. es-Seyyîd b. er-Rufâî, Müessesetü's-Semâ, 1428/2007, s. 93; Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ',* thk. Mervân el-Atabbe – Muhsîn Harâbe, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Beyrut 1418/1997, s. 635; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd,* thk. Ali Hüseyin el-Bevâb, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1405/1985, s. 47; Abdurrahman Çetin, "Tecvîd", *DİA*, XL, s. 253.

[756] Geniş bilgi için bkz. Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb,* thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1408/1988, I-IV.

[757] Çolak, Fatih, "Tecvid İlmi, Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi: Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, Kasım 2012, s. 365-386; Abdurrahman Çetin, "Tecvid", *DİA*, İstanbul, 2011, s. 253-254.

biçiminden kaçınınız."[758] hadisinin güzel ses, kıraat ve makamla Kur'an okumak anlamına geldiği belirtilmiştir. Bununla birlikte hadiste yer alan, "Kur'an'ı Arap lahniyle (makam ve ezgisiyle) okuyunuz" sözü, Kur'an'a mahsus bir okunuş üslubunun olduğuna işaret etmektedir. Bu da her harfin kendine özgü bir sesi ve makamı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Kur'an Araplar tarafından nasıl okunmuş ise, hatasız bir şekilde o üslupta okunması gerektiği ortaya çıkmaktadır.[759]

Temel hadis kaynaklarının yer aldığı Kütüb-i Sittede tecvîd ilmi ile ilgili bazı hadisler mevcuttur. Buhârî'nin *Sahîh*'in "Fedâilu Kur'an" bölümünde yer verdiği hadislerden biri şöyledir: Katâde'den naklen Enes b. Malik'e "Hz. Peygamber'in okuyuşu nasıldı?' diye soruldu. Enes: 'Rasûlullah'ın kıraati medli idi.' şeklinde cevap verdi. (Enes devamla) besmeleyi örnek olarak zikretmiş ve Hz. Peygamber'in 'bismillâh'ı, 'er-rahmân'ı' ve 'er-rahîm'i' uzattığını söylemiştir.[760] Tecvid ilmi ile ilgili buna benzer rivayetler hadis edebiyatındaki yerini almıştır.[761]

---

[758] Taberânî, *Mu'cemu'l-evsât*, VII, s. 183; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-Îmân*, thk. Abdulali Abdulhamîd Hamîd, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1423/2003, IV, s. 208; İbnü'l-Esîr, *Câmiʿu'l-usûl li-ehâdîsi'r-Resûl*, thk. Abdulkâdir el-Arnaût-Beşîr Uyûn, Mektebetu Dâru'l-Beyan, Dımaşk 1389/1969, II, s. 459; Nüreddin Ali b. Ebibekr el-Heysemi, *Mecmau'z-zevâid ve menbâʿu'l-fevâʾid*, thk. HüsâmeddÎn el-Kudsî, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire 1914/1994, VII, s. 169.

[759] İşler, Emrullah, "Ülkemizde Arapçanın Telaffuzunda Yapılan Yanlışlar ve Kur'an Ayetlerinde Meydana Getirdiği Anlam Kaymaları", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 17, Sayı 1, 1991, XVII, s. 6; Aslan, Ömer, "Kur'ân Tilavetinde Tecvîd'in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1, 2003, s. 357-372

[760] Buhârî, "Fezâʾilü'l-Ḳurʾân", 29

[761] Söz konusu rivayetlerden biri de şudur: Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme'ye O'nun kıraati sorulduğunda, "Resûlullah kıraatini ayırırdı (tane tane, dura dura okurdu)" cevabını vermiştir (Tirmizî, "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 23; Ebû Dâvûd, "Vitir", 20). Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim gibi bazı sahâbîlerin de Kur'an'ı güzel sesle ve tecvidle okudukları nakledilmektedir. (Buhârî, "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 31; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 236). Kur'an lafzı ve mânasıyla birlikte indirildiğine göre onun lafzının orijinal şekliyle korunması için tecvidin öğrenilmesi farz-ı kifâye, Kur'an okurken harflerin zat ve sıfât-ı lâzımelerinin bozulmasıyla ortaya çıkan lahn-ı celîden sakınacak biçimde tecvid kurallarına uyulması farz-ı ayın veya vâcip kabul edilmiştir (Abdurrahman Çetin, "Lahn", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, s. 57). "Kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, kitabı ve hikmeti tâlim edip bilmediklerinizi öğreten bir resul gönderdik" meâlindeki âyette belirtildiği üzere (el-Bakara 2/151) Resûlullah kendisine gelen vahiyleri hem ezberliyor hem ashabına okuyarak tebliğ ediyordu. Cebrâil vahiy getirince Resûl-i Ekrem onu dinlerdi; Cebrâil gidince getirdiği âyetleri o nasıl okumuşsa kendisi de öyle okur (Müslim, "Salât", 148), daha sonra ashabına öğretirdi. Bu da Kur'an öğretiminin başlangıçtan itibaren semâ ve arz yoluyla gerçekleştiğini göstermektedir. Tâbiîler Kur'an'ı kaidelerine uygun biçimde okumayı sahâbîlerden öğrenmiş ve kendilerinden sonraki nesillere öğretmiştir. Aralarında Hz. Ömer ile Zeyd b. Sâbit'in de bulunduğu birçok kişi tarafından söylenen, "Kıraat sünnettir (takip edilmesi gereken bir yoldur); sonra gelen önce gelenden alır; size öğretildiği gibi okuyunuz" sözü bunu ifade etmektedir. Kur'an okuyuşunun orijinal şekliyle korunmuş olmasında şifahî naklin büyük önemi vardır. Abdurrahman Çetin, "Tecvid", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, s. 243-254

Tecvid ilminin daha çok Kur'an-ı Kerim ayetlerinin okunuşu için uygulandığı görülmektedir. Ancak Kur'an dışında hadisler veya diğer Arapça metinler için uygulanıp uygulanmadığı konusu ve bunun hükmi durumu akılda soru işaretleri bırakmaktadır. Araştırmalarımız neticesinde tecvîd ilminin Kur'an gibi hadisler için de kullanılması gerektiğini savunanlar olduğu gibi, bu ilmin Kur'an dışında hadis, hutbe ve dua gibi başka metinlerde kullanılmasının caiz olmadığını savunanların da olduğunu görmekteyiz. Son dönem alimlerinden Cemâleddîn el-Kâsımî'nin (1866-1914) *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs* eserinde "Tecvîdü'l-hadîsin önemi" ismi ile bir başlık açtığı görülmektedir.[762] O böyle bir başlığa yer vererek Kur'an için kullanılan bu kavramın hadisler için de uygulandığına işaret etmektedir.

Kasımî, söz konusu başlık altında Bedreddîn el-Hasenî'nin (1850-1935) *ed-Dürerü'l-behiyye fî şerhi'l-manzûmeti'l-beykûniyye* eserinin sonundaki şu sözüne yer vermiştir: "Kur'an tecvidli okunduğu gibi hadislerin de tecvidli okunması mendubtur. Zira tecvid sözün güzelliklerinden, Arap dilinin kaidelerinden ve mütekellimînin fesahatindendir. Bu manalar da hadiste toplanmıştır. Her kim hadis ile konuşursa Rasûlullah'ın konuştuğuna riayet etmesi gerekir."[763]

Kasımî, Büdeyrî'nin sözünü naklettikten sonra sözlerine şöyle devam etmektedir: "Tecvidin Arap dilinin gerekliliklerinden biri olduğu aşikârdır. Çünkü bu ilim Arap dilinin zati sıfatlarındandır. Araplar günlük konuşmalarında da tecvid ile konuşurlar. Her kim tecvidsiz konuşursa konuşmamış gibidir. Aslında tecvid gerçek itibarıyla kelamın güzelliklerinden değil bizzat özüdür. Bundan dolayı tecvidi terkeden kişi açık bir şekilde hataya düşmüş olur. Çünkü Araplar sözü ancak tecvidli olarak bilirler."[764]

Kasımî'nin sözlerinden anlaşıldığına göre, gerek cahiliye döneminde olsun gerekse de tasnif döneminde olsun Araplar günlük konuşmalarında bile fesahatli yani tecvidli konuşmaktaydılar. Zira bir toplumun kültürü denilince akla gelen temel unsurlardan birisi de dildir. Dil bir toplum içerisinde yaşayan bireyler arasındaki duygu ve düşünce birliğini sağlar. Dili kurallarına uygun bir şekilde titizlikle kullanan

[762] Kasımi, *Kavâidü't-tahdîs*, s. 237. Hadislerin tecvidli okunması gerektiğini savunanlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Halef Selâmet, *Lisânu'l-Muhaddisîn*, 2007, II, s. 217.
[763] Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs*, s. 238.
[764] Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs,* s. 238.

toplumların sayısı azdır. Dili tecvidli olarak kullananlardan birisi de Araplardı. Keza Kur'an dışında günlük konuşmada bile tecvid kurallarına dikkat edilirken, hadis metinlerinde de bu titizliğe dikkat etmek gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim Araplar edebi konuşmalara önem vermekteydi. Bunun için konuşmanın fasih ve kurallarına uygun olması gerekmekteydi. Bu da ancak tecvid kurallarına uymakla gerçekleşecekti. Bunlar hadisleri tecvidli okumak gerektiğini savunanların dayanmış oldukları deliller arasında yer alır.

Kur'an dışında herhangi bir metnin tecvidli okunmasının caiz olmadığını savunanlar ise Hz. Peygamber'in şu hadisine dayanmışlardır. **ليس منا من لم يتغنّ بالقرآن** "Kur'ân'la tegannî etmeyen (yani Kur'ân okurken sesini güzelleştirmeyen) bizden değildir."[765] Bu görüşü savunanlara göre Kur'an'ı güzel kıraat ve tecvid ile okumak sünnettir, ancak Kur'an'ın bir rakibi yoktur. Bu sebeple Kur'ân dışında hadis ve hutbeler için Tecvidü'l-Hadis veya Tecvidü'l-Hutbe demek müstehab değildir. Buradaki tecvid kavramından kasıt Kur'an'ı güzel bir kıraat ve sesle teganni ederek okumaktır. Ancak ihram tekbiri, tesellüm ve duada bu şekilde okumak müstehab değildir. Bu ilim sadece Kur'an için geçerli olup Kur'an rakip kabul etmez.[766]

Tecvidin sadece Kur'an için uygulanacağını savunan bu kesime göre, eğer tecvid ilminin hadisler için kullanılması meşru olsaydı, sahabe ve tabiinden buna dair sağlam rivayetler gelirdi. Tertil yani tecvid sadece Kur'an'a hastır. Çünkü o Allah'ın sözü olup Kur'an'da "*Kur'ân'ı tertil üzere oku*"[767] buyurulmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber de "Kur'an'ı sesinizle güzelleştirin" [768] diyerek sadece Kur'an'ın tecvidli okunması gerektiğine işaret etmiştir.

Kanaatimizce hadislerin tecvidli okunamayacağını savunanların bu görüşlerinin altında tecvid kavramına vermiş oldukları mana yatmaktadır. Nitekim bazıları tecvidi 'harfleri sıfat ve mahreçlerine uygun olarak okumak' şeklinde tanımlarken kimileri de teğanni şeklinde yani kıraat ile okumak şeklinde tanımlamışlardır.[769] Tecvid ilminin, harflerin mahreç ve sıfatlarına göre çıkarılması şeklindeki manasına göre hadislerde

[765] Buhârî, "Tevhîd", 44; Ebû Dâvûd, "Vitr", 24.
[766] eş-Şeyh et-Tabîb Ahmed Hatîbe, *Şerhu kitâbu'l-câmi li ahkâmi's-siyâm ve a'mâlu ramadân*, Dâru'l-Hulefâi'r-Râşidîn, 2018, XXVII, s. 12.
[767] Müzzemmil, 73/4.
[768] Ebû Dâvûd, "Sünen", 21; Nesâî, "İftitâh", 83; İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât", 176.
[769] Hatîbe, *Şerhu kitâbu'l-câmi li ahkâmi's-siyâm,* XXVII, s. 12.

uygulanması gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim lafız ile rivayetin en önemli kurallarından biri de Hz. Peygamber'in sözlerini olduğu gibi aktarmaktır. Bu sebeple hadisleri lafız bozukluğuna yer vermeden olduğu gibi aktarmanın önemli yollarından birisi de tecvid ilmidir. Böyle bir ilmin gerekliliği, hadis metinlerinin ve lafızlarının korunması için gereklidir. Bu metinlerin sağlam bir şekilde sonraki nesillere ulaşması için Ulûmu'l-hadis eserleri içerisinde tecvidü'l-hadis ilminin yer alması gerektiğini düşünmekteyiz.

2.2.5. Hadis Edebiyatına Etkileri Bakımından Hadis Verrâkları

Tasnif döneminde telif edilen kitapların çoğaltılması müstemlî, müstensih ve verrâklar yoluyla olmuştur. "Yaprak, üzerine yazı yazmaya yarayan ince deri, kağıt" anlamına gelen "varak" sözcüğünden türemiş olan "verrâk" kavramı, yazı yazılacak yaprağı hazırlamak, yazmak, istinsah etmek anlamlarına gelmektedir. Verrâk kavramı dört farklı anlamda kullanılmıştır. Birinci anlamı istinsah ile meşgul olanlar, ikincisi yazı malzemelerini satanlar, üçüncüsü kitap ciltleyenler, dördüncüsü de kitap satanlar demektir. Tarihçi ve muhaddis Sem'ânî (ö. 562/1166), *Ensâb* eserinde verrâkın tanımını şöyle yapmaktadır: "Bu isim Kur'an, hadis ve onların dışında diğer kitapları kopya ederek yazan kimseler için kullanılmaktadır. Ayrıca Bağdat'ta varak yani kağıt satan kimseler için de bu isim kullanılmıştır."[770] Tâcüddîn es-Sübkî de (ö. 771/1370) verrâkları kağıt satanlar olarak belirtmiştir.[771] Genel itibarıyla kitap istinsah etmek, çoğaltmak, ciltlemek ve devlet kurumlarında herhangi bir konuda yazıları yazmak için kullanılan bu mesleğe sahip olanlara da verrâkûn/verraklar adı verilmiştir.[772]

İslam kültür ve medeniyetinde önemli bir yere sahip olan verrâk kavramı, çeşitli zamanlarda farklı anlamlarda kulanılmıştır. Bu anlamlar hem yazı malzemelerinin satımı, hem kitapların satımı hem de kitapların çoğaltılması ile ilgilidir. Verrâk ismi, ilk iki asırda genellikle kitap istinsah edenler için kullanılırdı. Bu nedenle verrâklara aynı zamanda "Nessâh" adı da verilmişti. Sem'ânî'nin de belirttiği gibi verrâklar, I. asırda Kur'an ve hadis kitaplarının istinsahı ile meşgul olurken II. asrın sonlarından itibaren bu iki ilimle beraber tarih, edebiyat ve tabakât ile ilgili eserleri de istinsah

[770] Sem'ânî, *Ensâb*, XIII, s. 300;
[771] Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Muidu'n-niem ve mübidü'n-nikam*, Mektebetu Hancî, Kahire 1948, s. 102.
[772] Meysun Timurtaş, Sena, "Verrâklığa Dair Bibliyografik Bir Çalışma", *Van İlahiyat Dergisi,* Cilt 8, Sayı 13, 2020, s. 175-192, s. 179.

etmeye başlamışlardır. Bu kavram, III. asırda kitap satanlar için kullanılmıştır. Hatta birçok kimsenin geçimini verrâklıkla geçirdikleri nakledilmiştir.[773]

Hz. Peygamber'in örnek hayatının günümüze ulaştırılmasında kültürün ve geleneğin büyük bir payı vardır. Bu kültür ve gelenek, hadis metinleri ile aramızda bir köprü kurmaktadır.[774] Hadis metinleri ile aramızdaki bu köprünün kurulmasını sağlayan görevlerden birisi de nitekim verrâklıktır. Bu görevi yerine getiren verrâklar, genelllikle ulema sınıfından oluşmuş ve en çok hadis alanında eserler yazmışlardır. İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ı başta olmak üzere birçok kaynakta yer alan, bilhassa tasnif döneminde yaşamış verrâkların kitap tacirleri olarak değil ravi ve muhaddis olmaları hasebiyle yer aldıkları görülmektedir.[775] Verrâklığın önemine dikkat çekmek üzere Ahmed b. Hanbel'in "Bir meslek edinmiş olsaydım verraklığı tercih ederdim."dediği nakledilmektedir.[776]

Verrâklardan Muhammed b. Ahmed el-Mervezî (ö. 329/941), insanlar için verrâklık yapıp ailesini geçindirdiğini, yoğun talep karşısında Müslim'in (ö. 261/875) hadis külliyatını bir yılda yedi defa yazdığını nakletmiştir.[777] Aynı şekilde İmam Şafiî (ö. 204/820), Hârûnürreşîd (ö. 193/809) ile olan bir sohbetinde Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) kitaplarını bir gecede istinsah ettirmek için verrâk tutup 100 dinar verdiğini söylemiştir.[778] Hârîs b. Üsâme de (ö. 282/895) kendi verrâklarına günde iki dinar vererek kitapların istinsah edilmesine verdiği önemi göstermiştir.[779]

Öte yandan verrâklar, sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş hususunda da önemli rol oynamışlardır. Genellikle Hz. Peygamber'in hadis yazımına verdiği ruhsatla ilgili hadislerin isnadında verrâk râvilerin yer aldığı görülmektedir.[780] Ücret karşılığında

---

[773] İsmail E. Erünsal, "Verrâk", *DİA*, Ek-2, s. 646.
[774] Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, s. 287.
[775] Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*, Dâru's Sadr, Beyrut trs., s. 388.
[776] Cezerî, *el-Lübâb*, s. 388.
[777] Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ*, V, s. 2357.
[778] Yâkût, *Mucemu'l-udebâ*, VI, s. 2397
[779] İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, II, s. 158.
[780] Söz konusu rivayetlerden biri de şöyledir: Abdullah b. Amr (ö.65/684-85) şöyle demiştir: "Rasûlullah'tan, kendisinden işittiğim hadisleri yazmak için izin istedim. Bana izin verdi, ben de bu sahifeyi yazdım." İbn Sa'd rivayete yer verdikten sonra Abdullah b. Amr'ın, sahifesine "es-Sâdıka" ismini verdiğini bildirmekte ve bu hususta Mücâhid'den şu haberi nakletmektedir: "Mücâhid dedi ki,'Abdullah b. Amr'ın yanında sahifeyi gördüğümde ona bunun ne olduğunu sordum o da bana, 'Bu Sâdıka'dır. Onda Rasûlullah'tan işittiğim şeyler vardır ve benimle Rasûlullah arasında (bunları yazarken) başka hiçbir kimse yoktur' demiştir." İbn Sa'd, *Tabakât*, II, s. 373.) Ayrıca Enes b. Malik,

kopya şeklinde kitap istinsah eden müstensihler de bazen verrâklarla beraber çalışmışlardır.[781]

Halkın hadis eserlerinin yazılması ve satılmasıyla ilgili faaliyetleri hakkındaki ilk kayıtlar, Emeviler döneminin son günlerine kadar geri giden kadim kaynaklara dayanmaktadır.[782] Emevîler döneminde verrâklık görevini ifa eden ve verrâk ünvanını taşıyan kişiler vardı, fakat bu döneme ait kaynakların yetersiz olması sebebiyle verrâklara ve faaliyetlerine yönelik fazla bilgiye ulaşılamamaktadır. Yazı malzemesi olarak kullanılan kemik, taş, deri ve bitki yapraklarının sağlanmasının zorluğu, Mısır papirüsünün de pahalı olması yüzünden verrâklık, Emevîler döneminde kayda değer bir gelişme göstermemiştir. Birtakım resmî belgenin yazılı olduğu papirüslerin, pahalı olmaları sebebiyle üzerindeki yazıların silinerek yeni belgeler için kullanıldığı bilinmektedir. Emevîler devrinde verrâkların en önemli meşguliyeti, Kur'an ve hadis rivayetlerinden oluşan sahîfeleri istinsah etmekten ibaretti. Her ne kadar kâğıdın kullanımı Hz. Ömer devrine kadar götürülebiliyorsa da kültür alanında gerçekleşen önemli gelişmeler, II. asrın ikinci yarısında kâğıdın İslâm coğrafyasında imal edilmesi ve yaygın olarak kullanılması sonucu ortaya çıkmıştır.[783]

2.2.5.1. Verrâk Çarşıları

Tasnif döneminde beldelerin çoğunda verrâk çarşıları bulunmaktaydı. Bu verrâk çarşılarında edipler ve âlimler istinsahta bulunurlardı. Tasnif döneminde ve sonrasında kitaplar bu şekilde çoğaltılmıştır. Verrâklar, verrâk dükkânları açmış, bu dükkânlarda tarih ve edebiyat alanlarında olduğu gibi hadis alanında da eserler çoğaltmış ve ilim taliplerine sunmuşlardır. Verrâk çarşıları kitap çoğaltımının yanı sıra sohbetlerin ve müzakerelerin yapıldığı birer kültür merkezi haline gelmiştir.[784]

Verrâk dükkânlarında kitap alışverişi yapıldığı gibi karşılıklı kitap değişimleri de yapılmıştır.[785] Verrâk çarşılarına olumsuz gözle bakan veya hadis rivayeti konusunda riskli durumlara ve suistimale yol açabileceğini düşünen âlimler

---

Hz Peygamber'in: "İlmi yazıyla kaydediniz" dediğini rivayet etmiştir. Dârımî, "Mukaddime", 43; İbn Ebî Şeybe, "Edeb", 172; Hakîm, "Müstedrek", I, s. 187.

781 Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*, s. 317.

782 Azâmi, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 175.

783 İsmail E. Erünsal, "Verrâk", *DİA*, Ek-2, s. 646.

784 Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*, 23.

785 Abdullah b. Abdulmut'i, *el-Verrâkûn ve eseruhum fi'l-hadîs*, Câmiatu'l-İslâmî, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazze 2015, s. 23.

bulunmaktadır. Mesela Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967) en yalancı râvilerin sürekli verrâk çarşılarında gezindiklerini ve verrâk dükkânlarında zamanlarını geçirdiklerini söylemektedir. Ona göre bu râviler, verrrâk dükkânlarına girer, rivayetlerin olduğu birçok sahife ve kitabı alır evine götürürdü. Daha sonra da bu rivayetlerin hepsinin kendisine ait olduğunu iddia eder ve sonrakilere bu şekilde ulaştırırdı.[786] Bazı hadis eserlerinin izafe edildikleri müelliflere ait olmadığının ortaya çıkması da bu durumdan kaynaklanmış olabilir.

En meşhur ve en aktif olan verrâk çarşısının Bağdad'ta bulunan çarşı olduğu bildirilmiştir. Yâkûbî (ö. 294/907) III. asrın sonlarına doğru Bağdad'ta yüzden fazla verrak dükkânının mevcut olduğunu nakletmiştir.[787] Kaynaklarda "Sûku'l-Verrâkîn (verraklar çarşısı)" denildiğinde Bağdad'taki kitap ticareti kastedilmektedir.[788] Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Bağdad'taki verrak dükkanlarının kitaplarla dolu olduğunu kaydetmektedir.[789]

Bağdad'taki verrâk dükkanlarında yoğun bir şekilde kitap satımının yapılmasının altında, Bağdad'ın başkent olmasının yanı sıra birçok âlimin yetiştiği bir ilim ve kültür bölgesi olması yatmaktadır. Kahire'de de Amr b. Âs Mescidi civarında verrâk dükkânları yaygın bir şekilde çalışmaktaydı. Orada kitapların satıldığı verrâk dükkanlarına 'Sûku'l-Kütübiyyîn', kâğıt satışlarının yapıldığı dükkanlara ise 'Sûku'l-Verrâkîn' denilirdi. Rivayet edildiğine göre Zerkeşî (ö. 794/1392) Sûku'l-Kütübiyyîn'e gittiğinde gün boyunca kitapları inceler ve önemli gördüğü notları kaydederdi. Daha sonra aldığı bu notları telif ettiği kitaplara geçirirdi.[790]

Mekke'de de Kur'an istinsahıyla meşgul olan verrâk dükkanları bulunurdu. Şam'da ise verrâk dükkanları farklı bölgelerde yer alırdı. Kitap yazan dükkanlarla yazı malzemeleri satan dükkanlar farklı yerlerde bulunurdu. Şam'daki verrâk dükkanlarında pek çok kez yangın sebebiyle binlerce cilt kitabın yandığı

[786] Hatîb, *Târihu Bağdad*, IX, s. 398.
[787] Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh el-Ya'kûbî, *Kitâbü'l-büldân,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, 92.
[788] Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl,* III, s. 450; Taner Yıldırım, *Ticaretin Altın Çağı*, İktisad Yayınevi, Ankara 2022, s. 223.
[789] Hatîb, *Târihu Bağdad*, XI, s. 399.
[790] İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, V, s. 134.

kaydedilmektedir. Söz konusu ilim merkezleri dışında Endülüs, Basra, Halep, Kûfe ve Bursa gibi bölgelerde de verrâk çarşılarının olduğu kaydedilmektedir. [791]

Verrâk çarşıları, bulunduğu bölgelerin birer kültür merkezi haline gelmesinde önemli rol üstlenmişlerdir. Bu gibi yerler, ayrıca ideolojik fikir ve görüşlerin anlatıldığı ve yayıldığı alanlar hüviyetindeydi. Aynı zamanda ilim meclislerinin kurulduğu bu dükkanlarda kitaplar kiralık olarak verilirdi. [792] Böylece her türlü buluşmaya aracılık eden bu dükkanlar, çok fonksiyonlu bir özelliğe sahip olmuşlardır.

Verrâklar, kendilerine yardımcı olmaları için aynı zamanda dükkanlarında müstensih çalıştırmışlardır. Bazen verrâkların ölen âlimlerin terekelerinde buldukları kitapları çoğalttıkları görülmüştür. Örneğin Zeynüddîn el-Irakî (ö. 806/1404) hadis âlimi Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) vefatından sonra terekesinde bir kitap aramış, bulduktan sonra da çoğaltmıştır.[793] Bu sebeple terekeler verrâklar için önemli bir yere sahipti. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) vefat ettiğinde terekesinde İmam Şafiî'nin *er-Risâle*'sinin eski ve yeni nüshaları ortaya çıkmıştır. [794] İbnü'l-Kıftî (ö. 646/1248) verrâkların terekelerde bulup sattıkları kitaplardan bahsetmiştir.[795] Verrâkların önemli bir geçiminin de böyle sağlandığı görülmektedir. Netice olarak tasnif dönemi ve sonrasında verrâk çarşılarının, ilmi kültürün yayılmasında önemli bir yeri olmuştur. Bütün ilmi alanlarda olduğu gibi hadis sahasında da telif edilen birçok eser, verrâk dükkanlarında istinsah edilmiş ve nesilden nesile aktarılmışlardır. Bu sebeple hadis eserlerinin yaygınlık kazanmasında ve sonraki nesillere ulaşmasında verrâkların ve verrâk çarşılarının önemli bir rolü bulunmaktadır.

2.2.5.2. Nüsha Farklılıklarının Oluşmasında Verrâkların Rolü

İlk üç asırda verrâklar, müstemlîler ve talebeler, hadis kitaplarının çoğaltımında aktif rol oynamışlardır. Bunu yaparken en çok semâ ve kıraat metodunu uygulamışlardır. Özellikle derste dinlediklerini kitap haline getirmiş ve böylece birçok nüsha oluşturmuşlardı. Adeta bir matbaa görevini üstlenen bu metot ile bazen bir kitap hakkında birden fazla nüsha ortaya çıkmıştır.[796]

---

[791] Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*, s. 442-455.
[792] İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 1, s. 509.
[793] İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine,* VI, s. 73.
[794] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, X, s. 326.
[795] İbnü'l-Kıftî, *İnbâh,* IV, s. 168.
[796] Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*, s. 316.

Kaynaklarda bazı verrâkların meşru olmayan işler yaptıkları da kaydedilmektedir. Bu verrâklar, kitapları daha pahalı satabilmek için semâ ve icazet kaydının olmadığı bazı eserlere bu kayıtları düşmüş, meşhur olmayan bir yazarın eserini meşhur olan bir yazara nispet etmiş, istinsah ettikleri kitaplara eklemeler yapmışlardır. II ve III. asırda telif edilen kitaplardaki hadislerin isnadlarında birçok verrâkın ismi geçmektedir. Verrâklar imla meclislerine katılıp eserlerin ilk nüshalarını yazarlardı. Daha sonra yazdıkları bu eserleri müelliflerinin talebelerinin yazdıklarıyla karşılaştırır ve çoğaltarak satarlardı. Verrâkların görevlerinden birisi de yazdığı nüshayı orjinali ile karşılaştırarak uyumlu olup olmadığını kontrol etmek ve başka bir alime nüshasını okumaktı. Örneğin Bahhâsî, hadisleri içeren eserler istinsah eden bir verraktı. O, nüshasını yazınca iki kişiye kıraat ve sema yoluyla okuyup arz eder, üçüncü bir kişiye de tashih ve düzeltme için kontrol ettirirdi. [797]

Muhaddislerce kaleme alınan kitaplar sonrasında yeni ilaveler ve çıkarmalarla tekrar düzeltiliyor, bu işlem farklı nüshaların ortaya çıkmasına neden oluyordu. Ali b. Hasen el-Abd el-Verrâk (ö. 328/940), Ebû Dâvûd'tan (ö. 275/889) *Sünen*'ini altı defa dinlediğini ve bu şekilde öğrendiğini nakletmiştir.[798] el-Lü'lûî de (ö. 333/945) Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i dördüncü defa okuyuşundan sonra 911 numaralı hadisi okumadığını söylemiştir. Ancak Lü'lûî daha önceki okuyuşlarında 911 numaralı hadisin icazet hakkını elde ettiği için *Sünen*'e aldığını nakletmiştir. [799] İmam Malik de *Muvatta*'ı sürekli tashih etmiş ve her defasında içeriğini azaltmıştır. Bu sebeple *Muvatta*'ın 80'den fazla nüshası günümüze ulaşmıştır. *Muvatta* râvilerinden Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin (ö. 234/849) nüshası orijinal ve eksiksiz haliyle basılmıştır. [800]

Verrâkların istinsah ettikleri bazı hadis eserlerinde kasıtlı veya kasıtsız eklemeler yapması, bir cümle veya kelimeyi hazfetmesi gibi şekilsel hatalar, nüsha farklılıklarına sebebiyet vermiştir. Tasnif döneminde verrâklar, kitap telif sürecinde birçok eserin okurlara ulaşmasına vesile olmuşlardır. Onlar aynı zamanda müelliflere kaynak temininde bulunan önemli araştırmacılar haline de gelmişlerdir. Mesela Taberî (ö. 310/923) verrâk Hüseyin b. Hubeyş'ten kıyas ile ilgili yazılmış eserleri bulmasını

[797] Pedersen, *Kitabın Tarihi*, s. 56.
[798] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XI, s. 382;
[799] A'zâmî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s. 130.
[800] A'zâmî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı,* s. 136.

isteyince o, bu konu ile ilgili 30 eser temin etmiş ve Taberî'ye vermiştir. Taberî de bu eserleri inceledikten sonra iade etmiştir. [801]

Tasnif döneminde yazılan ciltlerce kitabın verrâklarca çoğaltılmamasının ve dolayısıyla bu eserlerin günümüze ulaşmadan yok olmasının birçok sebebi vardır. Kanaatimizce şu üç sebep en önemlileri arasında yer alır: Birincisi müsned ve mu'cem gibi ansiklopedik tarzda yazılan ciltlerce kitabın halk tarafından okunmamasıdır. Halk bu tür kitapları okumadığı için ya da daha önce zikrettiğimiz gibi okusa bile bâb sistemi ile yazılan kitaplar gibi rağbet görmemesi, verrâkların bu tür kitapları çoğaltmalarına engel olmuştur. Nitekim tespit ettiğimiz kadarıyla bu tür kitaplar, bâb sistemi ile yazılan kitaplara göre günümüze daha az ulaşmıştır. İkinci sebep, rağbet görmeyen kitapların ticareti yapılmadığından verrâklar bu tür kitapları çoğaltmamışlardır. Verrâk ve müstensihler, daha çok piyasada satılan kitapları çoğaltmışlardır. Bu da kitapların sonraki nesillere ulaşmasını sağlıyordu. Üçüncüsü de müelliflerin fakir olmaları, bu sebeple eserlerini yayımlayamamalarıdır. Ekonomik durumları sebebiyle Ali İbnü'l-Medînî (ö. 234/848-49) gibi bazı müelliflerin, birçok eseri günümüze ulaşmamıştır. Onun yaklaşık 30 eserinin günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir. Aynı şekilde Buhârî'nin (ö. 256/870) yaklaşık 28, Müslim'in de 22 eseri günümüze ulaşmamıştır.[802] Bu hadis âlimlerinin ekonomik durumlarına baktığımızda, bazı eserlerini çoğaltamamalarının altında fakir olmalarının yattığı görülmektedir. Muhtemelen yazı malzemelerindeki pahalılık ve verrâkların ücretle kitap çoğaltmaları, bu tür eserlerin çoğaltılmasına engel olmuştur.

Bunların dışında devlet ricalinin her kitabın bir nüshasını resmi devlet kurumlarında veya kütüphanelerde bulundurmamaları, Şii-Sünni gibi ideolojik olgular, Moğolların kitapları yakmaları ve toplum içerisinde meşhur olmayan müelliflerin bu durumları, kitapların günümüze ulaşmasına engel olmuştur. [803]

Gerek piyasada tutulan, gerekse de tutulmayan bazı eserlerin verrâklar tarafından çoğaltılmasında diğer sebeplerin yanı sıra mezhepsel bazı etkenlerin de rol oynadığı kanaatindeyiz. Örneğin İmam Şafiî'nin *er-Risâle*'sinin ilgi duyulan ve

[801] Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, VI, s. 2462.
[802] Günümüze ulaşmamış olan eserleri hakkında bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadis İlminin İncelikleri*, Ensar Yayınları, İstanbul 2021, s. 187-190.
[803] Yıldırım, *Hadis İlminin İncelikleri,* 187-190.

çoğaltılarak günümüze ulaştırılan bir eser olmasında Şafiî'nin yolundan giden verrâkların etkisi olmuştur. Aynı şekilde ansiklopedik bir eser hüviyetine sahip olan Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin yaygın olmasında, Hanbelî verrâkların etkisi büyüktür. İmam Malik'in *Muvattâ*'ının yaygın olmasında da bu etkenlerden bahsedilebilir. Buhârî, Müslîm, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin eserlerinin yaygınlık kazanmasına, muhtemelen Ehl-i Hadis'e mensup olmaları etki etmiştir. Dolayısıyla bir müellifi takip eden ve onu örnek alan verrâklar, kendisinin eserlerini de çoğaltarak günümüze ulaştırabilmişlerdir. Bunu söylerken bu eserlerin sadece verrâklarca günümüze ulaştığını iddia etmiyoruz. Nitekim hadis eserlerinin rivayet yoluyla nakledilmesi, müstemliler tarafından çoğaltılmaları da doğrulanabilir bir gerçektir. Ancak râvi, talebe ve müstemlilerin yanı sıra verrâklar da bu görevleri üstlenmişlerdir. Böylece bir verrâk, aynı zamanda bir müstemli ve bir râvi olabiliyordu. Bu sebeple kitap çoğaltımında bunların birbirlerinden bağımsız istinsahta bulundukları zayıf bir ihtimaldir diyebiliriz.

2.2.5.3. Tasnif Dönemindeki Hadis Verrâkları

Farklı bölgelerde ve zamanlarda hadis verrâklarına rastlanılmıştır. Hicaz, Şam, Irak, Yemen, Endülüs ve Horasan gibi bölgelerde, özellikle ilk üç asrı ihtiva eden tasnif döneminde hadis ilmi ile meşgul olan önemli bazı hadis verrâkları şunlardır:

- **Ebûbekîr el-Kureşî el-Verrâk (ö. 350/961)**

Asıl adı Ahmed b. Muhammed b. Saîd b. Ubeydullah olan Ebûbekir el-Kureşî'nin, Ahmed b. Umeyr ed-Dımeşkî'nin (ö. 320/933) verrâkı olduğu nakledilmiştir.[804]

- **Ebûbekr el-Mekkî (ö. 267/881)**

[804] Ebûbekir el-Kureşî, Şam ehlinden bir gruptan hadis rivayet etmiştir. Sika bir râvi olduğu ve hattının güzel olduğu nakledilmiştir. Bazı münekkitlere göre zayıf, bazılarına göre de mevzû hadis nakletmiştir. Ayrıca Suyûtî'nin de (ö. 911/1505) *el-Leâli* eserinde zikrettiği "Ramazan'ın Allah'ın isimlerinden biri olduğu" uydurma hadisin isnadında ismi geçmektedir. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Leʾâli'l-masnûʿa fi'l-ahbâri ehâdîsi'l-mevzûʿa,* thk. Muhammed Abdulgani Rabih, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, II, s. 83.

Asıl adı Muhammed b. İdrîs b. Ömer, Ebûbekr el-Mekkî'dir. Mekke ehlindendir. Ebûbekr el-Humeydî'nin (ö. 219/834) verrâkı olarak bilinir.[805] Tespit edildiği kadarıyla Kütüb-i sitte eserleri içerisinde herhangi bir hadisi yoktur.

- **Ebu'l-Kâsım el-Kureşî (ö. 310/923)**

Asıl adı Îsâ b. Süleymân b. Abdulmelîk olan ve İbn Dibsân olarak da anılan Ebu'l-Kâsım el-Kureşî, Hicaz bölgesine mensuptur. Dâvûd b. Ruşeyd'in (ö. 239/854) verrâkı olarak bilinir.[806] Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cemu's-sağîr*'inde zayıf olan bir hadisin isnadında râvi olarak yer almaktadır.

- **Ebu'l-Hasen el-Kureşî (ö. 301/914)**

Asıl adı Muhammed b. Bişr b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Humeyd b. Nâfî olup İbn Mâmûye olarak bilinir. Ayrıca Osman b. Afvan'ın mevlasıdır. Kütüb-i sitte eserlerinde Ebu'l Hasen el-Kureşî'ye ait hadis bulunmamaktadır. Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mucemu'l-Evsât*'ında zayıf bir hadis rivayeti bulunmaktadır.[807]

- **Ebu'l A'lâ (ö. 230/845)**

Asıl adı Esbâğ b. el-Ferec b. b. Saîd b. Nâfî' el-Kureşî el-Ümevî olan Ebu'l-A'lâ'nın Emevî Halifelerinden Ömer b. Abdulaziz'in (ö. 101/720) mevlâsı olduğu nakledilir. Aslen Mısır'lı olup Maliki olduğu söylenmiştir. Abdullah b. Vehb'in (ö. 197/813) verrâkı olarak bilinir.[808] Kendisinden Buhârî (ö. 256/870), Ahmed b. Hasan et-Tirmizî, Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ahmed b. el-Furâd (ö. 258/872), Rebî b. Süleyman (ö. 270/884) gibi önemli hadis âlimlerinin rivayetleri bulunmaktadır.[809] Tirmizî'nin *Sünen*'inde geçen ve Tirmizî'nin "Hasen Garib" şeklinde zayıf olarak

---

[805] Ebubekr el-Mekki, Ebû Âsım en-Nebîl (ö. 212/828), el-Mukrî (ö. 366/976), Hallâd b. Yahyâ (ö. 213) ve bir grup muhaddisten hadis nakletmiştir. Ebû Hatîm er-Râzî (ö. 277/890) onun sadûk olduğunu nakletmiştir. (er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beytur 1952, VII, s. 203; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* XX, s. 426). İbn Hibban (ö. 354/965) ve İbn Kutluboğâ (ö. 879/1474) onun için sika, mustakim bi'l-emr vasıflarını kullanmışlardır. İbn Hibbân, *es-Sikât,* IX, s. 138.

[806] Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Sem'ânî (ö. 562/1166), Zehebî (ö. 748/1348) onun sika olduğunu söylemişlerdir. Hatîb, *Târîhu Bağdâd,* XII, s. 506; Sem'ânî, *el-Ensâb*, XIII, s. 304; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, s. 157.)

[807] Dârekutnî'ye (ö. 385/995) onun cerh ve ta'dîl durumu sorulunca "Salihtir" demiştir. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* VI, s. 457.

[808] Zehebî, *Siyer*, X, s 656. İbn Hacer (ö. 852/1449), İclî (ö. 261/875) ve Taberî (ö. 310/923) onun için sika, Ebû Hatîm (ö. 277/890) sadûk demiştir. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, 1986, s. 113; Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, s. 321.

[809] Zehebî, *Siyer,* X, s. 656.

belirttiği bir hadis rivayetinin isnadında yer almaktadır.[810] Ayrıca Buhârî, Ebu'l A'lâ'dan *Sahîh*'inde 7, *Edebu'l-Müfred*'de 1 hadis rivayet etmiştir.[811] Nesâî *Sünenü'l-kübrâ*'da 1 hadis rivayet etmiştir.[812] Temel hadis kaynakları dışındaki ikincil birçok kaynakta ise rivayet ettiği hadisler mevcuttur.

- **Ebû Abdullah el-Mekkî (ö. 317/929)**

Asıl adı Ahmed b. Muhammed b. İshak b. İbrâhîm Ebî Humîsa eş-Şurûtî olan Ebû Abdullah el-Mekkî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kâdî'nin (ö. 320/932) kâtibidir.[813] Kütüb-i Sittede rivayet etmiş olduğu herhangi bir hadis bulunmamakla beraber İbn Asâkîr'in (ö. 571/1176) *Tarîh*'inde, isnaddaki *metruk* ve *yalancı* olarak cerh edilen Atâ b. Aclân'dan kaynaklı mevzu olan bir hadisin isnadında yer almaktadır.[814]

- **Ebû Nasr el-Bağdâdî el-Verrâk (ö. ?)**

Asıl adı Mansûr b. Muhammed b. Kuteybe b. Ma'mer olup Ebû Sevr el-Fakîh'in (ö. 240/854) verrâkı olarak bilinir.[815] Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi önemli âlimlerden hadis rivayet etmiştir. [816] Sadece iki sika râviden hadis aldığı nakledilmektedir. Ayrıca hakkında cerh ve ta'dil yönünde herhangi bir değerlendirmeye rastlayamadık. Dolayısıyla *mechulu'l-hal* olan bir râvidir.[817] Kütüb-i Sitte'de herhangi bir hadisine rastlanılmamıştır. [818]

- **Ebû Alî el-Lü'lüî (ö. 333/945)**

---

[810] Tirmizî, "Da'avât", 130.
[811] Buhârî, "Hac", 56; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Edebu'l-Müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, Beyrut 1409/1989, s. 22 (H. No: 22)
[812] Nesâî, *Sünenu'l-Kübrâ*, "İşretu'n-Nisâ", 26, (H. No: 8930).
[813] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIII, s. 534. Hatîb onun sika olduğunu söylemiştir. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, s. 390.
[814] Abdullah b. Abdulmut'i, *el-Verrâkûn ve eseruhum fi'l-hadîs*, s. 163.
[815] Beyhâkî, *Şuâbu'l-Îmân*, XI, s. 509.
[816] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, s. 83.
[817] Abdullah b. Abdulmut'i, *el-Verrâkûn*, s. 168.
[818] Kendisinden sadece Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) *Şuâbu'l Îmân*'ında geçmekte olan bir hadis rivayet edilmiştir. Söz konusu hadis **مَنْ حَدَّثَ بِحَدِيثٍ فَعَطَسَ عِنْدَهُ فَهُوَ حَقٌّ** şeklinde rivayet edilmiştir. Bu hadisin hem sened hem de metin yönünden zayıf olduğunu söyleyenler olduğu gibi mevzu olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Beyhâkî (ö. 458/1066) isnadda geçen Ebu'z-Zinâd'ın (ö. 130/748) münker olduğunu, Ebû Hâtim (ö. 277/890) ise hadisin mevzu olduğunu belirtmiştir. İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) onu Sikât eserinde zikretmiştir. Beyhâkî, *Şuâbu'l-Îmân*, XI, s. 509; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *İlelu'l-Hadîs*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd/Hâlid b. Abdurrahman, Metâbiu'l-Hâmîdî, 2006, VI, s. 311.

Muhammed b. Ahmed b. Amr el-Lü'lüî, Basra'ya mensup bir verrâktır. Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) verrâkı ve *Sünen*'ini rivayet eden râvisi olduğu nakledilmektedir. Ebû Ömer el-Hâşımî (ö. 404/1014) onun Ebû Dâvûd'un yanında uzun süre kalarak *Sünen*'ini 20 sene okuduğunu ve insanlara öğrettiğini söylemektedir.[819] Âlimler Ebû Dâvûd *Sünen*'inin rivayetini ondan nakletmişlerdir.[820]

- **Ebû Câfer el-Bağdâdî el-Verrâk (ö. 230/845)**

Meğâzî sahibi olan Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb el-Bağdâdî'nin, Fadl b. Yahyâ b. Hâlîd el-Bermekî'ye (ö. 193/808) verrâklık yaptığı nakledilmiştir.[821] Ebû Câfer'in Kütüb-i Sitte eserlerinden Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Hakîm'in (ö. 405/1014) *Müstedrek*'i ve İbn Hibban'ın *Sahîh*'inde rivayet ettiği hadisleri bulunmaktadır.[822] Tespit ettiğimiz kadarıyla Ebû Dâvûd, *Sünen*'inde hocası Ebû Câfer'den sadece bir hadis rivayet etmiştir.

- **İbn Kâc el-Verrâk (ö. 353/964)**

Asıl adı Ahmed b. Kâc b. Abdullah olup künyesi Ebu'l-Hasan el-Verrâk'tır. Hatîb el-Bağdâdî onun için "insanların en çok hadis duyanı ve kitabı en geniş olanıdır"

---

[819] Zehebî, *Siyer*, XI, s. 508; Zehebî, *el-ʿİber,* II, s. 45.

[820] Zehebî (ö. 748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'da onun için "muhaddislerin imamı, sadûk derken *Târîhu'l-İslam* eserinde de "Basrî, meşhur, sikat" lafızlarını kullanmıştır. Zehebî, *Siyer,* XI, s. 508; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, s. 92.

[821] Ebû Câfer el-Bağdâdî, İbrâhîm b. Sa'd ez-Zührî (ö. 183/799), Ebû Bekr b. Ayyâş (ö. 193/809) gibi önemli âlimlerden rivayette bulunmuştur. Ondan da Ebû Dâvûd es-Sicistânî, İbn Ebi'd-Dünyâ (ö. 281/894), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), Züheyr b. Harb (ö. 234/849), Ebû Ya'lâ (ö. 307/919), Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ, Hanbel b. İshâk (ö. 273/886) gibi önemli âlimler ve Irak bölgesinin birçok âlimi rivayette bulunmuştur. (Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl,* I, s. 431; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, thk. Nûreddîn Itr, trs., I, s. 53; İbn Hacer, *Mîzânu'l-i'tidâl*, I, s. 133.) Cerh ve ta'dîl âlimlerinin çoğunluğu Ebû Câfer'in âdil olduğunu söylemişlerdir. İbn Hibban (ö. 354/965) onu Sikât'ında zikretmiştir (bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, s. 12-13.) Zehebî ve İbn Hacer onun için "Sadûk" değerlendirmesinde bulunmuşlardır (Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, I, s. 53; İbn Hacer, *Mîzânu'l-i'tidâl*, I, s. 133.) Yahyâ b. Maîn onun için "kezzab" derken Yâkûb b. Şeybe (ö. 262/875) onun Ehl-i Hadis'ten olmadığını söylemiştir. İbnü'l Cevzî de (ö. 597/1201) onu *ed-Duafâ* eserinde zikretmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel ve Ali İbnü'l-Medînî (ö. 234/848-49), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ile Yâkûb b. Şeybe'nin (ö. 262/875) bu değerlendirmelerini iyiye yormuşlardır Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Hanefî el-Aynî*, Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebu'l-Münzîr Hâlîd b. İbrâhîm el-Mısrî, Mektebetu'r Rüşd, Riyad 1999, II, s. 470.) Ebû Câfer'in münkerlerden hadis rivayet ettiği de nakledilmiştir. İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb.* I, s. 133.

[822] Mezkûr eserlerde geçen hadislere bakmak için Ebû Dâvûd, "Salat", 33; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001, II, s. 321; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ʿale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, III, s. 87, (No: 4478).

demiştir. Ayrıca tasnif ettiği kitapların çok uzun ve büyük olduğunu nakletmiştir.[823] Buna rağmen Kütüb-i Sitte'de ve diğer kaynaklarda herhangi bir hadisi bulunmamaktadır.

- **İbn Abdulhâlîk el-Verrâk (ö. 309/922)**

Asıl adı Ahmed b. Muhammed b. Abdulhâlîk olup künyesi Ebûbekr el-Verrâk'tır. Ebû Hemmâm'ın (ö. 243/858) verrâkı olarak bilinir.[824] Tespit etdildiği kadarıyla Kütüb-i Sitte'de senedinde yer aldığı bir hadis ile karşılaşılmamıştır.

- **Ebû Câfer el-Becelî el-Verrâk (ö. 270/884)**

Asıl adı Ahmed b. Nasr b. Hammâd b. Aclân olup Bağdad'ta ikamet etmiştir.[825] Kütüb-i Sitte'de herhangi bir hadisine rastlanılmamıştır.

- **Ebu'l Hasan el-Kûfî**

Asıl adı Saîd b. Muhammed el-Kûfî'dir. Münekkit âlimlerin çoğunluğu onu zayıf râviler arasında zikretmektedir.[826] İbn Mâce'nin *Sünen*'i, Tirmîzî'nin *Sünen*'i, Dârekutnî'nin *Sünen*'i ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde rivayetleri yer almaktadır.

---

[823] İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 316/929), Ahmed İbnü'l-Kattân, Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve daha birçok âlimden hadis rivayet etmiştir. Ondan da Dârekutnî (ö. 385/995), Ubeydullah b. Osman b. Yahya (ö. 390/1000) gibi âlimler hadis rivayet etmişlerdir. Hatîb onun sika olduğunu nakletmiştir. Babasından kalan mirasın hepsini yazı malzemelerine vermiş ve yıllarca hadis kitaplarını istinsah etmiştir. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, V, s. 117-118.

[824] Ebû Hemmâm el-Velîd b. Şucâ', İbrâhîm b. Saîd el-Cevherî (ö. 247/861), Abbas b. Muhammed ed-Dûrî (ö. 271/885) gibi âlimlerden hadis rivayet etmiştir. Ondan da Ali b. Muhammed b. Lü'lûî, Muhammed b. Muzaffer (ö. 377/988) gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır. Hatîb onun sika olduğunu belirtmiştir. Hatîb, *Târîhu Bağdâd,* VI, s. 212.

[825] Babasından ve Bişr b. el-Hârîs'ten (ö. 227/832) hadis nakletmiştir. Ondan da Muhammed b. Mahled (ö. 331/943) ve Ubeydullah b. Abdurrahman (ö. 98/716) hadis nakletmişlerdir. Hatîb*, Târîhu Bağdâd,* VI, s. 405.

[826] Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990, VI, s. 367; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn,* thk. Mahmûd İbrahim Zâyid, Dâru'l-Va'y, Haleb 1396/1976, s. 160; Ebû Ahmed b. Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmîl fî duafâi'r-ricâl*, thk. Âdîl Ahmed Abdulmecîd – Ali Muhammed Ma'ved, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, IV, s. 459. Nesâî (ö. 303/915) onun sika olmadığını söylemiştir. İbn Ebû Hâtim'e (ö. 327/938) göre münker hadis rivayet etmiştir. (İbn Ebû Hatîm, *İlelu'l-hadîs*, VI, s. 99.) Dârekutnî ise metrûk bir râvi olduğunu, Hatîb, Zehebî ve İbn Hacer de zayıf bir râvi olduğunu söylemiştir. (Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XV, s. 102; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehu rivâyetun fi'l-kütübi's-sünne*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'l-Kıble, Cidde 1992, I, s. 443; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, s. 240.) Sadece Hâkim *Müstedrek*'inde onun için sahih bir râvi olduğunu belirtmiş ve İbn Hibbân da onu *Sikât* eserinde zikretmiştir. Hâkîm, *el-Müstedrek,* III, s. 214; İbn Hibbân, *es-Sikât,* VI, s. 364.

- **İbn Nâfî el-Verrâk (ö. 251/865)**

Asıl adı Abdulvehhâb b. Abdulhakem olup künyesi Ebu'l-Hasan el-Verrâk'tır. Bağdat ehline mensup olup hem muhaddislik hem de hadis verrâklığı yapmıştır. Kendisinden Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebu'l-Kâsım el-Begâvî (ö. 317/929) gibi önemli hadis alimleri hadis rivayet etmişlerdir.[827] *Sünenu't-Tirmîzî, Sünenu'n-Nesâî,* Ahmed b. Hanbel'in *Müsne*d'i ve İbn Hibban'ın *Sahîh*'inde rivayetleri yer almaktadır.[828]

- **el-Begâvî el-Verrâk (ö. 317/929)**

Asıl adı Abdullah b. Muhammed b. Abdulaziz b. el-Merzubânî, b. Sâbûr b. Şâhinşâh'tır.[829] 103 yıl gibi uzun bir ömür yaşadığı nakledilmektedir. İbn Ebû Hatîm onu sahih râviler arasında zikrederken, Dârekutnî ve Zehebî "sikadır"demiştir.[830] Zehebî *Siyer*'inde *Mucemu's-Sahâbe* ve *Ca'diyyât* eserlerinin olduğunu söylemektedir.[831] Kütüb-i Sittede herhangi bir hadisine rastlanılmamıştır. Ayrıca kaynaklarda *Müsned* adında bir eserinin olduğu geçmektedir.

- **Ebû Alî es-Semerkandî el-Verrâk (ö. 283/896)**

Asıl adı Huseyn b. Abdullah b. Şakir olup künyesi Ebû Alî es-Semerkandî'dir. Dâvûd b. Ali el-İsfahânî'nin özel verrakıydı.[832] Kütüb-i Sitte'de senedinde yer aldığı bir rivayet tespit edilmemiştir.

- **İbnü'l-Abbâs el-Verrâk (ö. 323/935)**

---

[827] İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, II, s. 369. Mervezî onun için "Salihtir" değerlendirmesinde bulunmuştur. İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, II, s. 369.

[828] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, I, s. 680, (No: 544); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenu'n-Nesâî*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetu'l-Matbûât, Haleb 1406/1986, V, .s 58, (No: 2526).

[829] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X, s. 111; Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 440; Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-henâbile*, I, s. 189.

[830] 213 veya 214'te Bağdad'ta doğdu. Bağdad'ın büyük muhaddislerinden sayılmıştır. Ahmed b. Hanbel, Ali İbnü'l-Medinî, Ebû Nasr et-Temmâm, Ali b. el-Câ'd (ö. 230/844-45), Yahyâ b. Maîn'den hadis rivayet etmiştir. Ebû Ubeyd'i görmüş ancak ondan hadis rivayet etmemiştir. Müslîm, Ebû Dâvûd ve Dârekutnî ondan hadis rivayet etmişlerdir. Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, II, s. 217.

[831] Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 440.

[832] Dârekutnî onun zayıf bir râvi olduğunu söylemiş, Zehebî de *el-Muğnî fi'd-duafâ* eserinde zikretmiştir. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VIII, s. 58; Zehebî, *el-Muğnî*, I, s. 172; İbn Hacer, *Lîsânu'l-mîzân*, II, s. 290.

Künyesi Ebû Alî el-Verrâk olan İsmâîl b. Abbas b. Ömer b. Mihrân, 240 yılında doğmuş, Hac farizasını yerine getirip Bağdat'a dönerken yolda vefat etmiştir. Hadisçiler arasında meşhur bir verrâktı. Hadis ilimlerinde de sika olarak anılmıştır.[833]

- **Ebû Mansûr el-Verrâk (ö. 355/966)**

Asıl adı Ahmed b. Şuayb b. Sâlîh b. el-Huseyn olan Ebû Mansûr, Buhârâ'da doğmuş, daha sonra Bağdâd'a gitmiş ve vefatına kadar orada yaşamıştır.[834] Kütüb-i Sitte'de herhangi bir hadisine rastlanılmamıştır.

- **Ebû Ma'bed el-Verrâk (ö. 280/894)**

Câfer b. Ahmed b. Ma'bed el-Verrâk, Bağdâd'ın önemli verrâkları arasında sayılmıştır.[835] Kütüb-i Sitte'de herhangi bir hadisi bulunmamaktadır.

- **Câfer el-Verrâk (ö. 171/788)**

Asıl adı Câfer b. Muhammed'tir. Künyesi ise Ebû Muhammed el-Verrâk'tır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellam'ın (ö. 224/838) yakın arkadaşı olup onunla karşılıklı hadis rivayetlerinde bulunmuştur.[836]

- **Ebûbekr et-Temîmî el-Verrâk (ö. 269/883)**

Asıl adı Ahmed b. Abdullah b. el-Kâsım b. Hişâm olup Ebûbekr et-Temîmî el-Verrâk olarak künyelenmiştir. Hadisleri ezberleyen hafızlar arasında zikredilmiştir. Bağdâd'ın önemli hadis verrâklarından sayılmıştır.[837]

- **Ebû Muhammed el-Verrâk en-Nîsâbûrî (ö. 225/840)**

---

[833] Dârekutnî ve Ebû Hafs el-Kettânî (ö. 390/1000) gibi âlimlere hocalık yapmıştır. Hatîb el-Bağdâdî ise onun için "sikadır ve rivayeti güzeldir" değerlendirmesinde bulunmuştur. Hatîb, *Târîhu Bağdâd,* VI, s. 300.

[834] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, s. 193. Hadis ilimlerinde kendisini geliştiren bir verrâktı. Zehebî onu "Muhaddisu'l-İmâmu'l-hucce" olarak anmış, Dârekutnî onun için "sikadır" demiştir. Zehebî, *Siyer,* XV, s. 74; Muhammed b. Abdurrahman b. Abbas b. Abdurrahman b. Zekeriyya el-Bağdâdî, *el-Muhlasiyât ve eczâu uhrâ li ebî tâhîr el-mahles*, thk. Nebîl Sâdeddîn Cerrâr, Vizâretu'l-Evfâf, Katar 2008, s. 13.

[835] Ebû Ma'bed'in Asım b. Ali (ö. 221/836), Müsedded b. Müserhed (ö. 228/843), Ebû Bişr ed-Dûlâbî (ö. 310/923), Ubeydullah el-Kavârîrî (ö. 235/850), Ebûbekr eş-Şafiî (ö. 354/965) gibi önemli hadis âlimlerden rivayetleri bulunmaktadır. Hatîb, *Târîhu Bağdâd,* VII, s. 187.

[836] Abdulbâkî b. Fâni' Ebu'l-Huseyn, *Mu'cemu's-Sahâbe*, thk. Salâh b. Sâlim, Mektebetu'l-Gurebâ', Medine 1997, s. 40.

[837] Zehebî, *Siyer*, XIII, s. 179.

Asıl adı Ubeyd b. Muhammed b. Kasım b. Süleyman b. Ebî Meryem olup aslen Nîsabur'a mensuptur. Ancak daha sonra Bağdad'a yerleşmiş ve orada yaşamıştır. Hem hadis rivayeti hem de verraklıkla meşgul olmuştur.[838] Kütüb-i Sitte'de herhangi bir rivayeti bulunmamaktadır.

- **el-Fergânî el-Verrâk (ö. 322/934)**

Künyesi Ebu'l-Hasan el-Fergânî olan Ali b. Abdullah b. Abdilberr, hadis ve verrâklıkta sika olarak kabul edilmiştir. Hem hadis ilmi hem de verrâklıkla meşgul olmuştur. Ebû Hâtim er-Râzî ile Abdullah b. Ahmed b. Hanbel gibi önemli âlimlerden hadis rivayet etmiştir. [839] Kütüb-i Sitte'de herhangi bir rivayeti ile karşılaşılmamıştır.

- **Muhaddisu'l-Bağdâd el-Verrâk (ö. 278/892)**

Asıl adı Ebû Bekr Muhammed b. İsmâîl b. Abbas olup *Emâlî* ismi ile bir eseri mevcuttur. Dârekutnî, Berkânî (ö. 425/1034) gibi âlimler ondan hadis rivayet etmişlerdir. [840]

- **Ebû Câfer el-İclî el-Verrâk (ö. 256/870)**

Ebû Câfer Muhammed b. Osman b. Kirâme el-İclî el-Verrâk, Ubeydullah b. Mûsâ'nın verrâkı olarak bilinir. Kûfeli bir verrâk olarak bilinir. Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Abdillah ed-Devrâkî (ö. 246/860) gibi muhaddislere hocalık yapmıştır. *Sahîhu'l-Buhârî*'de iki rivayeti vardır. Buhârî'nin yanı sıra *Sünenu İbn Mâce*, *Sünenu'd-Dârekutnî*, Beyhâkî'nin *Sünenü'Kübrâ*, *Sahîhu İbn Hibbân* Taberânî'nin *Mu'cem*'inde rivayetleri yer almaktadır.[841] İbn Hibbân *es-Sikât* eserinde onu zikretmiştir.[842]

- **Ebû Mansûr el-Verrâk (ö. 270/884)**

Asıl adı Nasr b. Leys b. Sa'd olup Bağdat'ın hadis ricali ve verrâkı olarak anılmıştır.[843]

---

[838] Hatîb Ebû Muhammed'in sika olduğunu söylemiştir. Hatîb, *Târîhu Bağdâd,* XI, s. 97.
[839] Hatîb, *Târîhu Bağdâd,* XII, s. 4.
[840] Hatîb el-Bağdâdî, Muhammed b. İsmâîl'in onun için "Sika Sika" dediğini nakletmiştir. Zehebî, *Siyer,* XVI, s. 388.
[841] Hatîb, *Târîhu Bağdâd,* IV, s. 66.
[842] İbn Hibbân, *es-Sikât,* IX, s. 117.
[843] Hatîb, *Târîhu Bağdâd,* XIII, s. 291.

- **Ebû Bişr b. Dînâr (ö. 170/787)**

Asıl adı Şuayb b. Ebî Hamza el-Hımsî el-Emevî olup Ebû Bişr b. Dinâr'ın mevlası ve kâtibi olarak anılmıştır.[844] Buhârî'nin *Sahîh*'i, Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce, Dârekutnî ve Dârımi'nin *Sünen*'leri ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde rivayetleri yer almaktadır.[845]

- **Ebû Muhammed Habîb b. Ebî Habîb (ö. 218/833)**

Habîb b. Ebî Habîb el-Mısrî, Malik b. Enes'in (ö. 179/795) verrâkı olarak anılmıştır. Merzûk el-Hanefî olarak da bilinir.[846] Aynı zamanda ücretle hadis rivayet ettiği nakledilmiştir. Ebû Dâvûd da hadis uydurduğunu söylemiştir.[847] Kütüb-i Sitte eserlerinden sadece İbn Mâce'nin *Sünen*'inde yer alan iki hadisin râvileri arasında yer almaktadır.[848]

- **Ebu'l-Esved el-Murâdî (ö. 219/834)**

Asıl adı Nadr b. Abdulcebbâr b. Nusayr el-Murâdî olup Lehîa b. Îsâ b. Lehîa'nın katibi/verrâkı olarak bilinmektedir.[849] Nesâî ve İbn Mâce *Sünen*'lerinde rivayet ettiği hadisler yer almaktadır.[850]

- **Ebu'l-Fadl el-Emevî (ö. 277/891)**

Asıl adı Yâkub b. Yûsuf b. Ma'kâl b. Sinân olup Nîsâbûr verrâklarındandır. Verrâklar arasında en hızlı yazan verrâk olarak bilinmektedir. Birçok kitabı ücret karşılığında istinsah etmiştir. Zehebî onun için "Muhaddis", İbn Asâkîr de "yazısı en

---

[844] Ebû Hâtim, İclî, İbn Hibbân, Nesâî, Zehebî ve İbn Hacer onun sika bir râvi olduğunu söylemişlerdir. Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, s. 345; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, s. 221; Zehebî, *Siyer*, VII, s. 187; Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, I, s. 162; ; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, IV, s. 351.

[845] Buhârî, "Ezan", 8; Ebû Dâvûd, "Salat", 38; İbn Mâce, "Ezan", 4; Dârımî, "Zekat", 19; Ahmed b. Hanbel, "el-Müsned", I, s. 267, (No: 112).

[846] Yahya onun zayıf olduğunu, Ahmed b. Hanbel sika olmadığını, er-Râzî yalancı olduğunu ve hadisinin metruk olduğunu, ayrıca mevzu hadis rivayet ettiğini, Nesâî hadisinin metruk olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, I, s. 188.

[847] İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, II, s. 182.

[848] İbn Mâce, "Taharet", s. 37.

[849] Yahyâ b. Maîn, Fesevî (ö. 277/890) ve İbn Hacer onu sika olarak değerlendirmişlerdir. (İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, s. 562.) İbn Hibbân onu es-Sikat eserinde zikretmiştir. (İbn Hibban, *es-Sikât*, IX, s. 213.) Ebû Hâtim onun için sadûk derken Nesâî, "leyse bihi be's" demiştir. Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, s. 480; Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, XIX, s. 392.

[850] Nesâî, "Zinet", 27; İbn Mâce, "İkâmetu's-Salavât ve Sünnete Fîha", 192.

güzel olan verrâk" demiştir. [851] Kütüb-i Sitte'de herhangi bir hadisine rastlanılmamıştır.

- **Kadın Verraklar**

Tasnif döneminde verrâklık işi ile uğraşanlar sadece erkekler değildi. Tespitimize göre o dönemde kadın verrâklar da bulunmaktadır ki aynı zamanda onlara verrâke denilmiştir. Hatta kadın verrâkların yazılarının erkek verrâklara göre daha güzel oduğu kaydedilmiştir.[852] Asrı Saadet dönemi ve sonrasında kitabetle meşgul olan kadın alimler sürekli olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber'den on iki hadis rivayet eden hanım sahabi Şifâ bnt. Abdullah el-Adeviyye'nin (ö. 20/641), cahiliyye döneminde yazı ile meşgul olduğu nakledilmektedir. Rivayet olunduğuna göre Hz. Peygamber ondan, zevcesi Hafsâ bnt. Ömer'e yazı yazmayı öğretmesini istemiştir.[853]

Hanım sahabiler arasında yazma işiyle meşgul olanlar olduğu gibi tasnif döneminde verrâklıkla uğraşan ve kitap istinsah eden hanım verrâklar da olmuştur. Bunlardan birisi de Câriyetü'l-Verrâke'dir. Abbasiler döneminde yaşayan Câriye'nin, bakanları hayran bırakacak bir güzelliğe sahip olduğu, sürekli renkli ve canlı elbiseler giydiği nakledilmektedir. Câriye, söz konusu dönemde Bağdad'ta Dâru'l-İlm'de birçok kitap istinsah etmiştir.[854]

Tasnif döneminin önemli hanım verrâklarından birisi de İbn Feyûmâ'nın cariyesi Senâ' el-Verrâke'dir (el-Kâtibe). İbnü'n-Nedîm, onu İshâk b. Hammâd el-Kâtib'in öğrencileri arasında saymıştır. [855] Senâ el-Verrâke'nin Mehdî ve Mansûr dönemlerinde en güzel yazıya sahip olan verrâklardan olduğu nakledilmektedir.[856]

Bir diğer hanım verrâke Ümmü'l-Fadl Fâtıma bnt. Hasan b. Alî el-Akrâ'dır. İbnü'l-Bevâb'ın medresesinde güzel yazısıyla meşhur olan bir hattat idi. Kaynaklarda Vezir el-Kündürî için bin dinar karşılığında bir kitap istinsah ettiği kaydedilmiştir.[857]

---

[851] İbn Asâkir*, Muhtasaru Târîhu Dımaşk*, VIII, s. 264; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* XX, s. 496.
[852] Muhammed b. Tâhir b. Abdilkâdir b. Mahmûd el-Mekkî, *Târîhu'l-hatti'l-ʿArabî ve âdâbuhu,* Mektebetu'l-Hilâl, Mısır 1358/1939, s. 295-296; Tatar, Veli, "Tasnif Döneminde Hadis Verrâkları ve Hadis Edebiyatına Etkileri", *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 5, Sayı 1, Haziran 2022, s. 6-20
[853] Muhammed b. Tâhîr, *Târîhu'l-hatti'l-ʿArabî,* s. 296.
[854] Muhammed b. Tâhîr, *Târîhu'l-hatti'l-ʿArabî,* s. 296-297.
[855] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 18.
[856] Muhammed b. Tâhîr, *Târîhu'l-hatti'l-ʿArabî,* s. 296-297.
[857] İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, III, s. 364; Zehebî, *İber*, II, s. 342; Yafiî, *Mir'âtu'l-Cinân*, I, s. 459.

Hem şiir ve ahbar râvisi olan hem de verrâklık yapan hanımlardan bir diğeri ise Kalem isminde bir verrâkedir. Kalem, özellikle Kur'an nüshalarını çoğaltmakla meşhur olmuş bir verrâkedir. Güzel yazısı ile bilinen Verrâke Kalem'in ayrıca Edîbe olduğu da nakledilmiştir. Başka bir kadın verrâke olan Fâtıma bnt. Zekeriyyâ b. Abdullah'ın (ö. 427/1036) yüz adet uzun kitap istinsah ettiği bildirilmiştir. Kaynaklarda Endülüs Emevî Halifesi Abdurrahman en-Nâsır'ın (ö. 414/1024) kâtibesi olduğu kaydedilmiştir.[858]

Yukarıda zikrettiğimiz bu isimler, İslam tarihinde ilk kadın verrâklar olarak tarihe geçmiştir. Onlardan sonra kadın verrâkların sayısı çoğalmış ve güzel hatlı eserlerin çoğunluğu onların elleri ile istinsah edilmişlerdir. Meşhur olan bu isimlerden sonra verrâklıkla meşgul olan kadınlar arasında Seyyide bnt. Abdulganî (ö. 647/1249) ve Âişe bnt. Ali b. Ebu'l-Feth (ö. 840/1436) gibi isimler de bu alanda meşhur olmuş kadın verraklardır. [859]

Netice olarak gerek verrâk dükkanlarında istinsah ile meşgul olan verrâklar olsun gerekse de özel verrâklar olsun, kitapların çoğaltımında verrâkların önemli bir rolü olmuştur. Bazı verrâklar özel bir alanla ilgilenmeyip bütün ilmî eserleri istinsah ettikleri gibi bazıları da Kur'an, hadis, fıkıh, şiir ve edebiyat gibi sadece belli bir alanda verrâklık yapmış ve istinsahta bulunmuşlardır. Özellikle hadis alanında verrâklık yapanların genel itibarıyla birer ravi oldukları, nakledilen bilgiler arasındadır. Kaynaklarda verrâklıkla meşgul olanların sadece erkekler olmadığı, kadınların da verraklık yaptığı kaydedilmektedir. Araştırmalarımız neticesinde verrâklıkla meşgul olan kadınların özellikle güzel yazı yazabilenler arasından çıktığı tespit edilmiştir. Tarihi kaynaklara baktığımızda kadın verrâkların, güzel yazı yazma ile meşhur olduğunu görmekteyiz. Bu da eserlerin düzgün ve hatasız bir şekilde çoğaltılarak muhafaza edilmesine ve sonraki nesillere ulaştırılmasına imkan sağlamıştır.

---

[858] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIX, s. 198.

[859] Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi',* Dâru Mektebetu'l-Hayât, Beyrut, trs., XII, 78.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÜNENU'N-NESÂÎ'NİN OLUŞUMUNDA SOSYO-KÜLTÜREL ETKENLER

İkinci bölümde önceki bölümde tespit ettiğimiz ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel etkenlerin, hadis edebiyatı türlerine ne şekilde tesir ettiğine değindik. Ayrıca tasnif döneminde kitabın biçimsel olarak teşekkülünde rol oynayan yazı malzemeleri ile verrâkların etkisine değindik. Böylece tasnif döneminde telif edilen kitapların günümüze ulaşıp ulaşmamasında, şekilsel özelliklerin etkisini ortaya çıkarmaya çalıştık. Nesâî özelinde yaklaşmaya çalışacağımız bu bölümü üç ana başlık halinde ele alacağız. Buna göre ilk önce Nesâî'nin yaşamış olduğu dönemin siyasî, ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel hareketlerle ilişkisi tespit edilecektir. Bu hususların tespitinin Nesâî'nin o dönemdeki konumuna ve tasnif faaliyetlerine ışık tutacağını umuyoruz. Ardından külterel yapı ile ilişkili olduğu için Nesâî'nin ilmî, fikrî, ideolojik ve sosyo-kültürel hareketlere bakışı, Şiilikle itham edilmesi ve toplumsal konumuna değinilecek, bunların sosyo-kültürel yapı ile olan irtibatı tespit edilecektir. Böylece Nesâî'nin *Sünen*'ini tasnif ederken, nasıl bir ortam ve konumda olduğunu ortaya koymak için bir ön bilgi sunulmuş olacaktır.

İkinci başlıkta *Sünenü'n-Nesâî*'nin telif edilmesinde, şekillenmesinde, ismi ile ilgili tartışmaların ve muhtevasının belirlenmesindeki etkenler üzerinde durulacaktır.

Üçüncü başlıkta Nesâî döneminde tartışılan siyasî, ilmî, fikrî, edebî ve sosyo-kültürel bazı meselelerin *Sünenü'n-Nesâî*'deki izleri örnekler verilerek ele alınmaya çalışılacaktır. Ayrıca Nesâî'nin ideolojik, toplumsal ve kültürel düşüncelerinin *Sünen*'e yansıyıp yansımadığı yine örnekler eşliğinde tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece Nesâî'nin dönemin ilmi, fikri ve sosyo-kültürel hareketlere yaklaşımı, bu hareketlere dair görüşleri ve bunun *Sünen*'deki yansımaları ortaya konulmuş olacaktır. Bu araştırmaları yaparken Nesâî'nin genel olarak eserlerini, özelde ise *Sünen*'ini tasnif etmesindeki etkenlerin önemli veriler sunacağını umuyoruz.

3.1. NESÂÎ'NİN SİYASÎ, İDEOLOJİK VE SOSYO-KÜLTÜREL HAREKETLERLE İLİŞKİSİ

Tarih boyunca herhangi bir düşünceye sahip olan bir insanın bu düşüncesinin yaşadığı dönemin coğrafî, siyasî, fikrî ve sosyo-kültürel ortamından ayrı olarak ele alınması ve değerlendirilmesi mümkün olmamıştır. Aksi halde sağlıklı olmayan sonuçlara yol açacağı bilinen bir durumdur. Aynı şekilde ilimle uğraşan bir alimin düşüncelerinin şekillendiği coğrafi ve sosyo-kültürel ortam tespit edilmeden, o alimin görüşleri ve faaliyetleri sağlıklı bir şekilde anlaşılamayacaktır. Böylece bir alimin düşünsel açıdan doğru anlaşılabilmesi için, içinde yaşadığı ve yetiştiği siyasi ve sosyo-kültürel coğrafyanın iyi bir incelemeden geçirilmesi gerekmektedir.

Bütün bu hususlar, tasnif dönemi hadis edebiyatının oluşumunda sosyo-kültürel etkenleri müşahhas olarak ele almak için *Sünen*'ini ele aldığımız müellif ve muhaddis Nesâî için de geçerlidir. Mezkur etkenleri tespit edebilmek için, öncelikle Nesâî'nin düşünce metodunu oluşturan sosyo-kültürel şartların tespit edilmesi gerekmektedir. Bu itibarla Nesâî'nin yaşadığı dönem, kazanımlarını elde ettiği coğrafya ve sosyo-kültürel çevre ele alınacaktır.

3.1.1. Nesâî ve Yaşadığı Siyasi ve Sosyo-Kültürel Çevre

Nesâî'nin tam adı kaynaklarda "Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî b. Sinan b. Bahr b. Dinâr el-Horasânî en-Nesâî" şeklinde geçmektedir. 214[860] ve 225'te[861] doğduğunu söyleyenler olsa da ittifakla kabul edilen görüşe ve kendisinin

[860] Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib b. Abdirrahmân b. Gālib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân-Muhammed ez-Zâhî, *el-Fihrist,* Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1403/1983, s. 50.

[861] Safedî, *el-Vafî bi'l-vefeyât*, VI, s. 256. Suyûtî de *Hüsnü'l-Muhâdara* eserinde onun 225'te doğduğunu belirtmektedir. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-

bizzat belirttiğine göre, Hicrî 215 yılında Horasan'ın Nesâ kentinde doğmuştur.[862] Kaynakların çoğu doğum yeri olarak Nesâ'yı belirtse de bazıları onun Remle beldesinde doğduğunu belirtmişlerdir. Yine bazı kaynaklarda babasının Ali b. Şuayb olduğu belirtilmektedir.[863] İsminin Neseî, Nisâî ve Nesevî olduğu yönünde de nakiller mevcuttur.[864]

Nesâî, Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855), İbn Râhûye (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889), İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), Bezzâr (ö. 292/905), Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-34), Ebû Ya'lâ el-Mevsılî (ö. 307/919) gibi dönemin önemli muhaddislerinden hadis öğrenmiştir.[865]

Halife Me'mûn'un döneminde (813-833) doğan Nesâî, Muktedir b. Mu'tazıd (908-932) döneminde vefat etmiştir. Dolayısıyla doğumundan vefatına kadar 12 Abbasi halifesi hüküm sürmüştür. Nesâî'nin yaşadığı asır, siyasi olarak kargaşa ve isyanların çok olduğu bir dönemdir. Bu dönem, Abbasilerin diğer devletlere karşı sevgi ve hoşgörüye dayanmayan bir ilişkisinin olduğu bir devirdir. Ayrıca Me'mûn döneminde ilmî ve fikrî alanda önemli değişikliklere gidilmiştir. Bu dönemde Me'mûn, kardeşi Emin'i öldürerek hilafete geçmesine yardımcı oldukları ve annesinin

---

Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâu Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1387/1967, I, s. 350.

862 Nesâî'nin doğum yılı hakkında muhtelif görüşler ortaya atılmış olsa da kendisi bizzat 215'te doğduğunu söylemiştir. Dimyâtî (ö. 705/1306) Nesâî'ye: "Ben 214'te doğdum sen hangi senede doğdun ey Ebû Abdurrahman? diye sorunca Nesâî: "ona yakın, 215 yılında doğdum. İlk hadis yolculuğum 230 yılında Kuteybe'ye oldu. Orada 1 yıl 2 ay kaldım" şeklinde cevap verdi. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Câmiu'l-Usûl*, I, s. 115; İbnü'l Esîr, *el-Kâmîl fi't-târîh*, VI, s. 152; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, 23; Zehebî, *Siyer*, XIV, 125; Sübkî, *Tabâkâtu'ş-şâfiyye*, II, 83; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, I, s. 36; Suyûtî, *Tabâkâtu'l-huffâz*, s. 307.

863 Bazı kaynaklarda Nesâî'nin tam adı "Ahmed b. Ali b. Şuayb b. Ali b. Sinan" şeklinde geçmekte ve Şuayb'ın iddia edildiği gibi babası değil dedesi olduğu belirtilmektedir. İbn Hallîkân (ö. 681/1282), Yâfîi (ö. 768/1367), Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373), İsmâîl Paşa el-Bağdâdî (1839-1920), Ziriklî (1893-1976) ve Fuâd Sezgîn (1924-2018), isminin bu şekilde olduğunu eserlerinde kaydetmişlerdir. (İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân,* I, s. 29; Yafiî, *Mir'âtü'l-cenân,* II, s. 240; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, s. 123; İsmâîl Paşâ el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn*, I, s. 56; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, s. 171; Fuâd Sezgîn, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, I, s. 123.) İbnü'l Cevzî (ö. 597/1201) ise *el-Muntazam*'da Şuayb ismini düşürerek "Ahmed b. Ali b. Sinan b. Bahr" şeklinde zikretmiştir. (İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazâm*, VI, s. 131.) İbn Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl* eserinde Nesâî'nin tercemesine yer verirken "Ahmed b. Osman en-Nesâî" şeklinde anmaktadır. (İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, s. 63.) Nesâî'nin nesebi ile ilgili bilgilerin bu şekilde farklı olmasının sonradan tercemesini yazanların hatalı olarak yazmalarından kaynaklandığı görülmektedir. Çünkü muteber kaynaklarda ve çoğunluğun görüşüne göre asıl adı Ahmed b. Şuayb b. Ali'dir.

864 Yâkût, *Mucemu'l-Buldân*, V, s. 281-282; İbn Atiyye, *el-Fihrist*, s. 68.

865 Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 125-27; Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-Vellevî, *Zahîretü"l-ukbâ fî şerhi'l-müctebâ*, Dâru'l-Meâric, Riyad 1416/1996, I, s. 118.

akrabaları oldukları için Horasanlılara önemli yetkiler vermiştir. Kendisi Hârûnürreşîd döneminde Horasan valisi iken onların desteğini almıştır.[866]

Me'mûn'dan sonra hilafete geçip onun politikasını devam ettiren kardeşi Mutasım, Türklere devlet kademesinde önemli görevler vermiştir. Bu Halife, birçok isyanı bastırmış ve ülkeyi isyanlara karşı korumuştur. Kendisinden sonra yerine geçen oğlu Vâsık'ın dönemi (842-847) fitnelerle geçmiş, devlet neredeyse tamamen Mutezili kadı İbn Ebû Duâd'ın eline geçmişti. Vâsık, Mutezili görüşlere özellikle Halku'l-Kur'an düşüncesine muhalefet eden birçok alimle mücadele etmiş hatta bir kısmını öldürtmüştür.[867]

Mütevekkil (847-861) halife olunca Me'mûn, Mutasım ve Vâsık'ın politikalarını sonlandırmış ve Hârûnürreşîd (786-809) dönemindeki uygulamaları tekrar başlatmıştır. Hadisçilere iyi davranan ve önceki halifelerin bu konudaki açıklarını telafi etmeye çalışan Mütevekkil, Alevîlere karşı durmuş ve onların kabirlerini yağmalatmıştır. Bu durum üzerine Alevîler de Mütevekkil'i devirip yerine kardeşi Mustaîn'i (862-866) geçirmişlerdir. Daha sonra halifeliğe sırasıyla Mutez (866-869), Mühtedî (869-870), Mu'temid (870-892), Müktefî (902-908), Mu'tazıd (892-902) ve Muktedir (908-932) geçmiştir. Nesâî'nin yaşadığı bu dönem iç kargaşalar sebebiyle sürekli halife değişimine maruz kalmıştır. Bu sebeple Abbasilere bağlı bazı bölgeler, bu kargaşalardan yararlanarak zaman zaman bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. [868]

Bağımsızlıklarını ilan eden bu bölgelerden birisi de, Nesâî'nin doğup ilk eğitimini gördüğü ve Nesâ beldesini içine alan Horasan bölgesidir. Tarihçiler Horasan, Fars, Hemedan ve Kirman bölgelerinde olmak üzere Nesâ isminde dört farklı şehrin olduğunu kaydetmişlerdir. İbn Hacer, Nesâî'nin Fars topraklarındaki Nesâ beldesine mensup olduğunu belirtse de bu görüşünde tek başına kalmış ve Sehâvî tarafından eleştirilmiştir. İttifakla kabul edilen görüşe göre Nesâî'nin doğduğu şehir, Horasan'da mevcut olan Nesâ şehridir.[869]

---

[866] Zehebî, *Siyer*, IX, s. 336-339; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, s. 223

[867] Mu'tasım ve Vâsık'ın Mihne konusunda izledikleri politikayı daha ayrıntılı okumak için bkz. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, V, s. 177; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 392; Zehebî, *Siyer*, X, s. 312; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, X, s. 413; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, s. 334; İbn Hacer, *Lîsânü'l-mîzân*, II, s. 83; el-Bağdâdî, *Tabakātü'l-Hanâbile*, II, s. 4; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, s. 68.

[868] Zehebî, *Siyer*, XII, s. 35; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, s. 86; Mahmut Kırkpınar, "Mütevekkil-Alellah", *DİA*, XXXII, s. 213

[869] Yâkût, *Mücemu'l-büldân*, V, s. 282.

"Güneşin doğduğu yer, güneş bölgesi" anlamında kullanılan Horasan ismini taşıyan bu coğrafya, İran'ın Kuzeydoğusunda yer alan geniş bir bölgedir. Doğuda Huttel, Gûr ve kısmen Sistan (Sicistan); güneyde Fars toprakları; batıda Taberistan ile Cürcan; kuzeyde de Harizm ve Mâverâünnehîr tarafından çevrili geniş bir alanı kapsar.[870] Günümüzde Horasan'ın toprakları üç parçaya ayrılmış olup bir kısmı Türkmenistan, bir kısmı Afganistan, geriye kalan geniş kısmı ise İran devletine dahil olmuştur.[871] Horasan'ın içerisinde Nisâbûr, Nesâ, Herat, Merv, Belh, Talikan ve Serahs gibi önemli ilim merkezleri bulunmaktadır. İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) göre üçüncü iklim bölgesinde yer almakta ve dolayısıyla mutedil bir ılıman yapısı bulunmaktadır.[872]

Horasan, Hz. Osman (644-656) döneminde fethedilerek İslam hakimiyeti altına alınmıştır. Emeviler döneminde Nesâ beldesinin de yer aldığı Horasan hakimiyeti, Basra'da görev yapan valilere bırakılmıştı. Horasan valiliğini Benî Kays'a[873] mensup Mühelleb b. Ebû Sufre (ö. 82/702), ondan sora da oğulları Yezid (ö. 102/720) ve Mufaddal yapmışlardı.[874] Aynı dönemde Eftalitlerin[875] Horasan üzerindeki tehdidi, Kuteybe b. Müslim'in (ö. 96/715) Buhârâ ve Semerkant'ı ele geçirmesi ile sona erdi. Bölgede dış tehditlerin yanı sıra Emevi karşıtlığı ve Abbasi propagandası yayılmıştır. Ebû Müslim el-Horasânî (ö. 137/755) büyük bir taraftar kazandıktan sonra bu propagandayı genişletmiş ve Horasan bölgesinin tamamına hakim olmuştur. Hicrî 207 yılında Me'mûn tarafından Horasan valiliğine tayin edilen Tâhir b. Hüseyin (ö.

---

870 Yâkût, *Mücemu'l-büldân*, II, s. 350.

871 Yâkût, *Mücemu'l-büldân*, II, s. 350; Sandıkçı, *İslam Coğrafyasında Hadis*, s. 461; Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, s. 234.

872 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 259. Ayrıca İbn Haldûn'un "Yedi İklim Bölgesi" teorisi ile ilgili geniş bilgi almak için bu sayfanın "Coğrafi Yapı İle Toplumsal Geleneklerin Hadis Edebiyatına Yansıması" başlığına bakılabilir.

873 Bahreyn dolaylarında yaşayan ve Hz. Peygamber zamanında müslüman olan büyük bir Arap kabilesi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Benî Abdülkays", *DİA*, I, İstanbul, 1988, s. 248-249.

874 Taberi, *Tarih*, III, s. 387; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî, *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*, thk. Hüseyin Mu'nis-Yahyâ Seyyîd Hüseyin,Mektebetu'l-Mütenebbî, Kahire trs., I, s. 113, 139; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 92; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Hâlid b. Muhammed el-Nâsırî, *el-İstiksâ li-ahbâri düveli mağribi'l-aksâ*, thk, Câfer en-Nâsıri-Muhammed en-Nâsırî, Dâru'l-Kitâb, 1418/1997, I, s. 236; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, I, s. 54.

875 Diğer adı Akhun Devleti olan Eftalitler, dördüncü yüzyılın başlarında Isığ Gölü çevresinde Avarlar'a bağlı iken bu yüzyılın ikinci yarısında Maveraünnehir'e ve Toharistan'a yayılmış olan bir Türk Hun devletidir. Hükümdarlık 5. yüzyılda Heftal denilen aileye geçtiğinden Eftalitler olarak da bilinirler. (https://tr.wikipedia.org/wiki/Ak_Hun_%C4%B0mparatorlu%C4%9Fu)

207/822), bağımsızlığını ilan ederek Horasan'ı yarım asırdan fazla bir süre müstakil bir devlet gibi yönetmiştir. [876]

Horasan'da yer alan ve Nesâî gibi bir hadis alimini yetiştiren Nesâ beldesi, Nîsâbûr, Merv ve Serahs gibi büyük bir şehir olmayıp daha çok ticari ürünlerin yetiştirildiği küçük bir belde konumundaydı.[877]

İslamın büyük bölgelerinden biri olan bu bölge, göç ve istila yolları üzerinde bulunduğundan burada farklı ırklardan meydana gelen bir toplum yapısı mevcuttu. Ayrıca Horasan bölgesi, çok eski yerleşim yerlerine ve kadim medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır. Bu bölgedeki ilk Müslümanlar, genel itibarıyla Irak'tan ve özellikle Basra'dan bölgeyi fethetmek için gönderilen Arap askerleriydi. Bu sebeple bölgedeki birçok unsurun Arap olduğu nakledilmiştir. [878]

Horasan'ın tabii güzelliklerinin yanısıra halkının çalışkan, zeki, güzel ahlaklı, cömert, cesur, din ve ilme bağlı insanlar olduğu nakledilmektedir.[879] Buranın farklı etnik yapıya sahip olması, konuşulan dillerin de farklı olmasına sebep oluyordu. Ençok konuşulan diller arasında Arapça, Farsça ve Türkçe bulunmaktaydı.[880]

Sosyo-kültürel alanda farklı özelliklere ve etnik gruplara sahip olan Horasan'ın Nesâ beldesi; İsferâyîn, Tûs, Merv, Serahs ve Nisâbûr gibi önemli ilmi şehirlere komşuydu. Suyu ve bahçeleri bol olan Nesâ'da her türlü dokuma ve ipek üretimi mevcuttu. Özellikle keçe kilimi ve halı imalatı yaygın olup tilki kürkleri meşhurdu. Çevresinde pirinç, susam, badem, zeytin, ceviz, nar, üzüm, karpuz, kavun ve fıstık gibi meyve ve gıdalar yetişmekteydi. Geçim kaynağı daha çok hayvancılığa ve ziraate bağlı olarak süt, peynir ve yağ gibi ürünlere dayanırdı.[881]

---

[876] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl,* III, s. 37; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, XXXV, s. 408; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, s. 57; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, VI, s. 106; İbnü'l Adîm, *Buğyetu't-taleb fî-târîhi'l-Haleb,* IV, s. 386.

[877] Yâkut, *Mu'cemu'l-buldân*, V, s. 281; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik,* Dâru's-Sadr, Beyrut 1425/2004, s. 273; Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd,* Dâru's-Sadr, Beyrut trs., s. 465; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ b. Muhammed b. Abdilmelik b. Saîd el-Mağribî, *Kitâbü'l-Coğrafya*, thk. İsmail el-Arabî, Turâsu'l-Arabî, Beyrut 1400/1980, s. 53;

[878] Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, II, s. 351; Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, s. 235.

[879] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ, *Ahsenü't-tekāsîm fî maʿrifeti'l-ekālîm,* Dâru's-Sadr, Beyrût 1991, s. 336; Yâkût, *a.g.e.*, II, s. 353-354.

[880] Makdisî, *Ahsenu't-tekâsîm*, s. 334.

[881] Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, II, s. 127.

Sem'ânî (ö. 562/1166) *Ensâb* adlı eserinde bu beldeye Nesâ isminin verilmesinin gerekçesini şöyle açıklamıştır: "Nesâ İslam'ın ilk yıllarında bu şekilde isimlendirildi. Müslümanlar orayı fethetmek istediklerinde orada beldenin erkeklerini bulamadılar. Kadınlar savaşmaya kalkıştı. Araplar kadınlarla savaşılmayacağını bildikleri için, içinde sadece kadınların olduğu bu bölge halkı ile savaşmayı erteme düşüncesiyle savaştan geri çekildiler. Burada erkeklerin değil de kadınların savaşmaya niyetlenmeleri sebebiyle bu belde, Nesâ şeklinde isimlendirilmeye başlandı." [882] Yâkût (ö. 626/1229) bu ismin acem olduğunu söylemektedir. Ona göre bu beldenin kuruluşu milattan öncesine dayanır. Nitekim M.Ö. Part (M.Ö. 247 – M.S. 224) İmparatorluğunun meliklerinden Erşek tarafından kurulduğu ve devletin başkenti yapıldığı nakledilmektedir.[883] Horasan bölgesi Hz. Osman döneminde Abdullah b. Amir eliyle fethedilince Nesâ da sulh yoluyla Müslümanların hakimiyetine geçmiştir.[884]

Yukarıda sayılan özelliklere sahip Nesâ beldesine mensup olan İmam Nesâî'nin ailesi, toplumun içindeki diğer ailelerden farklı değildi. Ancak elimizdeki klasik rical ve tarih kaynaklarında ailesi ve akrabaları hakkında detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Bu sebeple ailesinin köken olarak hangi etnik unsura sahip olduğunu bilemiyoruz. Ancak Nesâî'nin aslen Arap olduğuna dair bazı rivayetler mevcuttur. Horasan bölgesinde meskûn olan çeşitli etnik unsurlardan birisi de Araplardı. Dolayısıyla Nesâî, her nekadar Horasan bölgesine mensup olsa da oradaki Arap bir aileden olması ihtimal dahilindedir.[885]

Nesâî doğduğu Nesâ'dan Mısır'a göç ederek hayatının büyük bir kısmını orada geçirmiştir. Abbasilerin ilk yıllarında Mısır, Horasanlı valilerce yönetilmekteydi.

---

[882] Sem'ânî, *Ensâb*, XIII, s. 84-85; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, V, s. 281-282.

[883] Bir diğer adı Eşkâni Devleti olan Part İmparatorluğu, eski İran'da önemli bir siyasi ve kültürel güç olup Medler'den ve Ahamenişler'den sonra gelen üçüncü yerel hanedanlıktır. MÖ 140'tan itibaren çok uluslu bir imparatorluk haline gelen Part İmparatorluğu'nun genişlemesiyle birlikte, başkent günümüzde Türkmenistan sınırları içinde bulunan Nisa'dan, Dicle kıyısındaki günümüzde modern Bağdat'ın güneyinde yer alan Ktesifon'a taşınmıştır. Ktesifon'un yanı sıra belirli dönemlerde Ekbatana ve Susa gibi şehirler imparatorluğa başkentlik yaptı. (2022, Ağustos 2), https://tr.wikipedia.org/wiki/Part_%C4%B0mparatorluğu.

[884] Nesâ ile Merv arasında beş, Ebyurd arasında bir, Nisâbur arasında altı veya yedi günlük yol mesafesi vardır. Nesâî'nin doğduğu dönemde Nesâ kenti, sosyo-kültürel alanda geniş bir çevreye sahip olup birçok soylu aile barındırmıştır. Suyu bol akan ve verimli topraklara sahip olan bir belde olduğu nakledilmiştir. Yâkut, *Mu'cemu'l-buldân*, V, s. 281-282; İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, s. 273.

[885] Ömer Îmân Ebûbekr, *el-İmâmu'n-Nesâî ve Kitâbuhu'l-Mücteba*, Mektebetu'l-Meârîf, Riyad 1424/2003, s. 9.

Ancak sürekli vali değişiminden kaynaklanan kargaşalardan sonra Hicrî 213'ten itibaren batı bölgelerinden sorumlu olan eyalet valilerince yönetilmeye başlandı. Bu uygulama Abbasilerin parçalanmasına sebep olan adem-i merkeziyetçi yönetimin ilk işaretiydi. Me'mûn'un hilafeti döneminde beş yıl boyunca Mutasım tarafından yönetilen Mısır bölgesi, siyasi olarak ikinci planda bırakılmış bir bölge olmuştur.[886]

Nesâî'nin Mısır'da olduğu 270 yılında, Mısır'a tayin edilen Bayıg Beg'in vekili olarak valiliğe gelen Ahmed b. Tolun (ö. 270/884), Mısır'da bağımsız devletlerin kurulmasında ilk adımı atmıştır. Döneminde Abbasilerin Mısır'daki hakimiyetinin giderek zayıfladığı, Mısır ve Suriye'yi alarak Tolunoğulları ismi ile özerk bir devlet kuran Ahmed b. Tolun'un ölümü üzerine oğlu Humâreveyh (ö. 282/896), halifeden izinsiz bir şekilde tahta geçti. Onun da ölümünden sonra Abbasiler kaybettiği Mısır'ı ele geçirmiş, ancak orada çıkar karışıklıklarını önlemeyi başaramamışlardı.[887]

Böyle bir zaman ve coğrafyada yaşayan Nesâî, ömrünün çoğunu rıhle ile geçirmiş, son olarak Mısır'a yerleşmiştir. Gerek kendisini çekemeyenlerin baskısıyla gerekse de rıhle veya Hac farizasını yerine getirmek için Mısır'dan Şam'a gitmiş ve orada başına malum hadise gelmiştir.[888] Nesâî'nin hayatı birçok kaynakta geçmekte ancak yaşadığı ortamın siyasi, fikri ve sosyo-kültürel durumuna değinilmemektedir. Hadis tarihine baktığımızda ravi değerlendirmesinde bulunan birçok rical, tabakât ve tarih kitaplarında Nesâî'nin biyografisine rastlamaktayız. Bu eserlerde genel itibarıyla takip edilen yöntem müellifin doğum, ölüm, hocaları, talebeleri, hadis yolculukları, ilmi ve fikri durumu, mezhebî ve siyasî düşüncelerine dair bilgiler verilmektedir. Biz de yaşadığı dönemin siyasi, coğrafi ve sosyo-kültürel durumuna değinerek Nesâî'nin böyle bir çevreden nasıl etkilendiği ve bunu *Sünen*'ine nasıl yansıttığı hususlarına zemin hazırlamaya çalıştık.

3.1.2. Nesâî'nin İlmî ve Fikrî Gelişim Süreci

Nesâî'nin yaşadığı hicri III. asır, siyasî ve ictimâî alanda olduğu gibi ilmi ve fikrî sahada da zirve bir dönemi kapsamaktadır. Bu dönem, Kütüb-i Sitte gibi birçok temel

---

[886] Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, IV, S. 265.

[887] Sem'ânî, *Ensâb*, V, s. 160; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, III, s. 305; İbn Asâkîr, *Târîhu Dımaşk*, V, s. 480; İbnü'l-Edîm, *Buğyetu't-taleb*, s. 228.

[888] Bkz. Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 339; İbn Asâkir, *Târîhu-Dımaşk*, LXXI, s. 175; İbnü'l-Cevzî, *Muntazâm*, VI, s. 131; İbn Nokta, *Takyîdu'l-ilm*, 142; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, IV, s. 346.

kaynağın tasnif edildiği bir devirdir. Bu eserlerin müelliflerinin çoğunluğu Horasan bölgesinden çıkmış hadis alimlerinden oluşmaktadır. Horasan, hadis alimlerinin çok olduğu ve her beldesinde hadis aliminin yetiştiği bir bölgedir.[889]

İlmî ve fikrî tartışmaların doruğa çıktığı böyle bir dönemde, Horasan'da yaşayan Nesâî'nin ailesi ve babası Şuayb b. Ali hakkında, klasik tarih ile rical kaynaklarında herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Son dönemde yapılmış olan çalışmalarda da bu bilgileri göremedik. Hatta babasının ve dedesinin adının çoğu yerde birbirinin yerine kullanıldığı ve karıştırıldığı görülmektedir. Babasının adını Şuayb b. Ali olarak söyleyenler olduğu gibi Ali b. Şuayb şeklinde niteleyenler de vardır.[890] Kaynaklarda haklarında bilginin olmaması, ailesinin siyasî ve ilmî alanda yetkinliği olmayan bireylerden oluştuğu ihtimalini güçlendirmektedir. Nesâî'nin biyografisi ve Nesâ şehrinin toplumsal yapısı göz önüne alındığında, ailesinin toplumun öne çıkmamış avam tabakasından fakir bir aile olduğu görülmektedir.

Nesâ'da bir ilköğretim hüviyetine sahip olan Küttâb'da[891] ilme başlayan Nesâî, 15 yaşına kadar ilk eğitimini bu şekilde tamamlamıştır. Daha küçük yaşta iken Kur'an'ı ezberlemiş, gramer, kelam ve fıkıh gibi zaruri ilimleri Küttab'da öğrenmiştir.[892] Bu ilimlerde temel kriterleri öğrenen Nesâî, 15 yaşından önce hadis ilminde ustalaşmış ve artık hadis yolculuklarına gidebilecek seviyeye gelmiştir.

Nesâî kendi beldesinde Ahmed b. Süfyân (ö. ?), Ahmed b. Fudâle en-Nesâî (ö. 257/871), Ebû Âsım en-Nesâî (ö. 253/867), Züheyr b. Harb b. Şeddâd (ö. 234/849), Seleme b. Şebîb en-Nesâî (ö. 247/862), Abdulmelik b. Abdulazîz en-Nesâî (ö. 228/843), Abdulvehhâb b. Abdulhakem el-Verrâk en-Nesâî (ö. 250/864), Amr b. Saîd b. Cerîr en-Nesâî (ö. 241/856) ve Ali b. Saîd b. Cerîr en-Nesâî (ö. 219/834) gibi Nesâ'lı alimlerden ilim öğrenmiştir.[893] Nesâ'daki hocaları arasında Humeyd b. Mahled b.

---

[889] Câhız, *Heyevân*, I, s. 43.

[890] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân*, I, s. 29; Yafiî, *Mir'âtü'l-cenân*, II, s. 240; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, s. 123. İsmâîl Paşâ el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn*, I, s. 56; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, s. 171; Fuâd Sezgîn, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, I, s. 123.

[891] İslâm dünyasında kurulan ve müslüman çocuklarının okuma yazma öğrenmelerini sağlayan bir tür sıbyan mektebi olan ilkokullara verilen isimdir. Emevîler ve Abbâsîler döneminden beri en yaygın temel eğitim kurumlarıdır. Jacob M. Landau, "Küttâb", XXVII, s. 3-4.

[892] Hâdî b. Muhammed Rûşû, *el-İmâmu'n-Nesâî ve Menhecuhû fi's-Sünen*, Dâru Sahnûn, Tûnus 1437/2016, s. 48.

[893] İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, I, 35; Zehebî, *Kâşîf*, I, 25; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, II, s. 116; İbn Ebû Hatîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, s. 189; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, thk. Fâruk Hammade, Müessesetu'r-Risâle trs., s. 15-16.

Zencûye en-Nesâî'nin (ö. 248/862) önemli bir yeri vardır. *Kitâbu'l-A'mâl* ile *Fedâilu'l-A'mâl* kitaplarının müellifi olan ve fakih olarak bilinen İbn Zencûye'nin, Nesâ'da hadisleri ilk defa tedvin eden alim olduğu nakledilmiştir.[894]

Nesâî kendi beldesinin alimlerinden faydalandıktan sonra, 15 yaşında iken ilk rıhlesini kendisinin de belirttiği gibi Belh[895] yakınındaki Bağlan köyünde yaşayan Kuteybe b. Saîd'e (ö. 240/855) yapmıştır. O, Kuteybe b. Saîd'in (ö. 240/855) yanına kaç yaşında gittiğini ve ne kadar kaldığını şöyle açıklamaktadır: *Hicri 230 yılında Kuteybe b. Saîd'e rıhle için gittim. Yanında bir yıl iki ay kaldım.*[896] Kuteybe b. Saîd, asrının önde gelen alimlerinden birisiydi. Sened olarak da en âlîlerinden sayılmıştır.[897] Tespit ettiğimiz kadarıyla Nesâî'nin *Sünen*'inde en çok âlî isnada sahip olan tarikler, hocası Kuteybe b. Saîd ile gelen rubâiyyât tariklerdir. Bu da Nesâî'nin daha küçük yaşta ilme başladığının bir göstergesidir.

Nesâî'nin hayatının dikkat çeken bir yönü de henüz çocukluk yaşında rıhleye başlaması ve vefatına kadar hadis yolculuğuna devam etmesidir. O, bu özelliğe sahip nadir hadisçilerden biri sayılır. Nesâî'nin yaşamış olduğu dönemde, Horasan bölgesinde hadis alanında yerleşik ilmî bir kültür mevcuttu. Bu kültüre göre ilim öğrenmeye başlayan bir kişi, önce kendi beldesindeki alimlerden ilim öğrenir, onlardan hadis alır sonra rıhlelere çıkabilirdi. Bu sebeple bir ilim yolcusunun, kendi beldesindeki alimlerden hadis almadan hadis yolculuklarına çıkmasına izin verilmezdi. Bu yerleşik kültür, o dönemin hadisçilerine göre rıhlenin âdaplarından sayılırdı.[898] Nesâî'nin ilim yolculuklarına olan bağlılığı, vefat ettiği sırada bile bir rıhle yolculuğunda olmasından anlaşılmaktadır. O, ileride daha detaylı bir şekilde değineceğimiz gibi ömrü boyunca rıhle yapmış, Şam'da aldığı darbelerle hasta halinde bile Mekke'ye götürülmesini istemiş ve orada vefat etmiştir.[899]

---

[894] Hâdî b. Muhammed, *İmâmu'n-Nesâî*, s. 28.
[895] Horasan bölgesinin bir kenti.
[896] İbnü'l-Esîr, *el-Câmiu'l-usûl*, I, s. 115; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, VI, s. 152; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 23; Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 125; Sübkî, *Tabâkâtu'ş-Şâfiyye*, II, s. 83; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, I, s. 36; Suyûtî, *Tabâkâtu'l-huffâz*, s. 307; İsnevî, *Tabâkâtu'ş-Şâfiyye*, II, s. 268; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Hasâisü Emîru'l-Mü'minîn Ali ibn Ebî Tâlib*, thk. Ahmed Mîrin el-Belûşî, Mektebetu'l-Muallâ, Kuveyt 1406/1986, s. 6.
[897] İbn Âsâkîr, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, s. 172.
[898] Hâdî b. Muhammed, *İmâmu'n-Nesâî*, s. 48.
[899] İbn Asâkir, *a.g.e.*, LXXI, 176; Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, II, s. 195; Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 132; Zehebî, *İber*, I, s. 445; Abdulhay el-Ikrî, *Şezerâtu'z-zeheb*, II, s. 240.

Nesâî'nin ilk rıhlesi hakkında bazı ihtilaflar mevcuttur. Nitekim İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) onun ilk rıhlesinin Nîsâbûr'a olduğunu, orada İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ve akranlarından hadis aldığını, daha sonra da Bağlân'a gittiğini belirtmiştir.[900] İbnü'l-Cevzî'nin bu iddiasının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Nesâî, ilk rıhlesini Bağlan'da Kuteybe b. Said'e yaptığını bizzat bildirmiştir.

Nesâî, ilk rıhlesini yaptığı Bağlan'da 14 ay kaldıktan sonra Nîsâbur ve Merv'e yolculuk yapmıştır. Orada Ali b. Haşrem el-Mervezî ile Ali b. Hucr'dan (ö. 244/858-59) hadis aldığı nakledilmektedir.[901] Merv, Nesâ'ya en yakın belde olduğu halde Nesâî'nin Merv'den daha uzak olan Belh'e gitmesi, muhtemelen dönemin ilk tabakasından sayılan Kuteybe b. Saîd henüz hayatta iken ondan hadis almak ve âlî isnadı elde etmek içindi. Böylece *Sünen*'ine almış olacağı hadisler âlî isnada sahip hadislerden oluşacaktı.

Nesâî daha sonra Merv'den Basra'ya gitmiş ve orada Muhammed b. Müsenna (ö. 252/866), Bündâr (ö. 252/866), Amr b. Ali el-Fellâs (ö. 249/864) gibi önemli alimlerden hadis almıştır. Ardından Irak bölgesine yolculuk yapan Nesâî, Bağdat'ta Muhammed b. İshak es-Sâğânî, Ahmed b. Menî' (ö. 244/858-59) gibi alimlerden hadis almış, sonrasında da Hicaz, Cezîre, Kudüs ve Dımaşk'a yolculuk yapmıştır. Hâris b. Miskîn'den (ö. 250/864) Dımaşk'ta hadis aldıktan sonra Heleb'e, oradan da Mısır'a gitmiş ve dönemin önemli alimlerinden hadis almıştır. [902]

Nesâî'nin ilim aldığı hocalarının sayısının çok olduğu ifade edilmiştir. Nitekim İbn Asâkir (ö. 571/1176), müelliflerin hocalarına dair telif ettiği *el-Muʿcemü'l-müştemil ʿalâ zikri esmâʾi şüyûhi'l-eʾimmeti'n-nübel*[903] eserine dayanarak Nesâî'nin hocaları olarak 444 isim zikretmiştir. Abdulfettah Ebû Gudde (1917-1997), bu esere yaptığı düzeltmede İbn Asâkir'in zikretmediği üç hocasının ismini eklemiştir. Böylece

[900] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XIII, s. 155.
[901] Nesâî, *Hasâisu Ali*, s. 6.
[902] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, s. 131.
[903] İbn Asâkir bu eserinde öncelikle kendilerinden hadis almış olduğu hocalarını bir araya toplamış, ardından Kütüb-i Sitte müelliflerinin hocalarına yer vermiştir. Zehebî kitabı hem özetlemiş hem de eklemeler yapmıştır. Eser Sekîne eş-Şihâbî tarafından neşredilmiştir. Mustafa Sabri Küçükaşçı-Cengiz Tomar, "İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, XIX, s. 324.

Nesâî'nin *Müctebâ* eserinde 335, *Sünenü'l-Kübrâ*'da ise *Müctebâ*'da olmayan 112 hocası vardır. Bu şekilde Nesâî'nin hocalarının sayısı 447 olarak tespit edilmiştir.[904]

Yukarıda zikrettiğimiz bütün hususların yanı sıra, Nesâî'nin yetiştiği, rıhle yaptığı ve uzun süre kaldığı Horasan, Dımaşk, Kudüs ve Mısır bölgelerinin genel olarak ilmî ve fikrî durumlarını özet halinde ele alacak olursak şu hususları zikretmek mümkündür.

Nesâî'nin yetişmiş olduğu Horasan bölgesi, önemli bir ilim merkezi olmasının yanı sıra bazı problemlere sebebiyet veren fikrî ve felsefî hareketlerin de merkezi haline gelmişti. Bu hareketlerin İslam düşüncesinde olumsuz yönde etkiler bıraktığı belirtilmiştir.[905] Nesâî bu bölgede muhtelif fırkalara karşı Ehl-i Hadis çizgisinde yer alan Kuteybe b. Saîd, İshak b. Râhuye, Ebû Dâvûd gibi alimlerin yanında yetişmiş ve aynı çizgide durmuştur. Hocalarının çoğu Horasan, Şam ve Mısır'da ikamet etmişlerdir. Özellikle bu bölgeler, onun ilmî ve fikrî gelişiminde etkin rol oynamıştır.

Nesâî'nin gittiği Hicaz, Irak, Cezîre, Şam ve Kudüs gibi bölgeler, tasnif döneminde Buhârî ve Müslim gibi Ehl-i Hadis'e mensup alimlerin de rıhle yaptıkları ilim merkezleriydi. Bunlardan Hicaz, hadis ve sünnet eksenli bir geleneğe sahip iken; Irak Şia, Mutezile, Hariciler, Kaderiyye, Cehmiyye, Mürcie gibi birçok fikri akımın doğduğu ve yayıldığı bir bölge konumunda idi. Şam bölgesi ise bilhassa Emevî taraftarlığının devam ettiği bir coğrafya konumunda olduğu için Hz. Ali'ye karşı Muaviye taraftarlığının da kısmen devam ettiği bir fikri yapıya sahip olmuştur.[906]

Nesâî'nin dikkat çeken bir yönü de içinde bulunduğu toplumun yanlış olduğunu düşündüğü görüşlerine karşı reddiye olarak kitap telif etmesidir. O, Dımaşk'ta insanların Hz. Ali'ye karşı olumsuz tavır sergilediklerini görünce Hz. Ali'nin faziletleri ile ilgili rivayetleri topladığı *Hasâisu Ali* (Ali'nin Özellikleri) kitabını telif etti. Ayrıca Mısır'da Müslümanları esir alan Bizanslılarla cihad etmek için Mısır emiri ile savaşa katılmış ve orduya rehberlik etmiştir.[907] Nesâî'nin bu davranışları onun

---

[904] Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünenu'n-Nesâî*, Mukaddime, thk. İmâdu't-Tiyâr-Yâsir Hasan-İzzeddin Dalî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1438/2017, s. 33.

[905] Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, II, s. 33.

[906] Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, II, s. 74-75; Hodgson, *İslamın Serüveni*, I, s. 214.

[907] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, s. 174-175; Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 131-132.

toplumsal hareketlerden uzak olmadığını, toplumu doğru ve sahih olan inanca yöneltmek için bizzat mücadele ettiğini göstermektedir.

Bazı hadis alimleri kendilerinden hadis aldıkları hocalarının ilmî ve fikrî görüşleri konusunda titiz davranmışlardır. Bu alimler kendi şartlarına uymayan ve fikir olarak uyuşmadıkları kimselerden hadis almamışlardır. Ancak Nesâî'ye bakınca onun kendi şartlarına uymayan ve fikir olarak uyuşmadığı hocalarından da hadis aldığı görülmektedir. Bu hocalarından biri de Hâris b. Miskîn'dir.[908]

Hâris b. Miskîn ile Nesâî arasındaki anlaşmazlığın sebebinin fikir uyuşmazlığı olduğu görülmektedir. Sehâvî, aralarındaki anlaşmazlığın iki sebebinin olabileceğini söylemiştir. Birincisi Hâris'in, Nesâî'nin onun yerine geçmesinden korkması, ikincisi ise Nesâî'nin halifenin huzurunda onun aleyhinde konuşacağını düşünmesidir.[909] Ancak genel görüşe göre ikinci sebep, Hâris ile Nesâî'nin arasını açmıştır. Nesâî şık giyinen bir alimdi. Hârîs, Nesâî'nin devamlı şık giyindiğini görünce onun kendisini gözetlemek için halife tarafından görevlendirildiğini zannetmiş ve korkmuştur. Bu sebeple meclisine Nesâî'nin gelmemesini istemiştir. Nesâî ise kovulduğu halde Hâris'in meclisine gelince kapının arkasında oturmuş, onun oradaki rivayetlerini dinlemiş ve bunları kaydetmiştir. Bu sebeple Hâris b. Miskîn'den naklettiği hadisler için "Haddesenâ" ve "Ahberenâ" siğalarını kullanmamış, onun yerine "Kıraaten Aleyhi ve ene esme'u minhu" lafızlarını kullanmıştır.[910]

Nesâî ilmî ve fikrî tartışmaların zirveye ulaştığı bir dönemde yaşamıştır. Kendisinden önceki alimler gibi onun da görüşlerinin teşekkülünde, yaşadığı dönemin ilmî ve fikrî cereyanların izlerini görmek mümkündür. Bu izler ileride örneklerle değineceğimiz gibi *Sünen*'ine de yansımıştır.

---

[908] Öğrencisi Nesâî ile arasında anlaşmazlık olan Hâris b. Miskîn, Mâliki mezhebine mensup bir alim olup sika bir ravi idi. Nesâî onun için "sika me'mûn" demiştir. Halife Me'mûn Halku'l-Kur'ân görüşünü reddettiği için Hâris b. Miskîn'i Bağdat'a sürmüş ve orada hapsettirmiştir. Mütevekkil döneminde ise serbest bırakılmıştır. Mısır'a dönünce Mütevekkil kendisine kadılık görevini teklif etmiş o ise önce reddetmiş daha sonra kabul etmiştir. Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, II, s. 75; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik,* thk. et-Tancî-Abdulkadir es-Sahrâvî-Muhammed b. Şerîfe-Saîd Ahmed A'râb, Matbaâtu Fudâle, Mağrib, 1403/1983, IV, s. 168.

[909] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Buğyetü'r-râğıbi'l-mütemennî fî hatmi'n-Nesâî,* thk. Abdulazîz b. Muhammed b. İbrahim, Mektebetu'l-Abîkân, Riyad 1414/1993, s. 113.

[910] İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl,* I, s. 196-197.

Nesâî'nin ilmî hayatına baktığımızda onun kendi döneminde yaşadığı çevrenin ilmi meselelerine müdahil olduğunu görmekteyiz. Onun ilmî ve fikrî birikimini elde etmesinde yapmış olduğu rıhleler ve bu bölgelerde kaldığı ilmî ortam önemli bir unsur olmuştur. Böyle bir ilmî ortamda yetiştiği için dönemin ilmî ve fikrî tartışmalarını yakından görmüş ve toplumun bu konudaki ihtiyaçlarına çözüm bulmaya çalışmıştır. Bunu yaparken de öncelikle hadisçi kimliği ile sonrasında bir fakih olarak meselelere yaklaşmıştır.

3.1.3. Nesâî'nin İdeolojik Hareketlere Bakışı

Sosyoloji ilmine göre bir insan, içinde yaşadığı toplumun her olayından etkilenir ve bunu kendi ilgi alanına yansıtır. Bu husus, birer beşer olarak İslam alimleri için de geçerlidir. Mesela İmam Mâlik'in ilmî ve fikrî anlayışının belirginleşmesinde yaşadığı Medine bölgesinin ilmî ve fikrî ortamının önemli etkisi olmuştur. Aynı şekilde İmam Şafiî anlayışını önce Irak bölgesinde şekillendirmiş ve bu hususta kitap telif etmiştir. Daha sonra Mısır'a gidince o bölgenin ilmî ve fikrî ortamından da etkilenerek yeni bir fikir anlayışı geliştirmiştir.[911] Hem İmam Mâlik'in hem de İmam Şafiî'nin bu görüşlerinin belirginleşmesinde, içinde bulundukları ortamın ve sosyo-kültürel yapısının da büyük oranda etkisinin olduğunu müşahade etmekteyiz. İçinde bulunduğu toplumun ilmî, fikrî, ideolojik ve sosyo-kültürel yapısından etkilenen hadisçilerden birisi de Nesâî olmuştur. Telif ettiği eserlere, içinde yaşadığı ortamın yapısını yansıtan Nesâî, siyasi, sosyal ve ideolojik çalkantıların yoğun olduğu bir dönemde yaşamıştır. Dolayısıyla çevresindeki toplumsal olaylar, onun görüşlerinin şekillenmesinde rol almıştır.

Nesâî, mihne sürecinin çalkantılı dönemlerinde nuhtemelen 15-17 yaşlarında idi. Bu süreç onun ilk hocası Kuteybe'nin yanında eğitim aldığı bir döneme denk gelmektedir. Bu sebeple o, Mutezile'nin etkisinin kırıldığı ve Ehl-i Hadis

---

[911] Halife Hârûnü'rreşid'în vefatından sonra oğulları Emîn ile Me'mûn arasında ortaya çıkan iktidar kavgasının devam ettiği ve Bağdat'ta vuku bulan kargaşa döneminde orada olan İmam Şâfiî, bu süreçten kısa bir süre sonra aynı şekilde içinde kargaşa olan ve eski ile yeni valiler arasında bazı anlaşmazlıkların olduğu bir dönemde Mısır'a gitmiştir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 127; Abdülhalîm el-Cündî, *el-İmâmü'ş-Şâfiî nâsıru's-sünne ve vâziu'l-usûl,* Dâru'l-meârif, Kahire 1982, s. 166-169; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Âdâbü'ş-Şâfi'î ve menâkıbüh,* thk. Abdulganî Abdulhâlık, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, s. 46). Kaynaklarda Şâfiî'nin Mısır'a geliş tarihi olarak hicrî 198, 199 ve 200 yılları nakledilmekle beraber Mısır'da dört yıl kaldığı rivayet edilmektedir. Bu bilgi esas alındığında 199 yılı sonlarında veya 200'ün başlarında Mısır'a gelmiş olduğu ihtimali güçlü olur. Bkz. Nail Okuyucu, *Şafiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2021, s. 54-58.

mensuplarının ideolojik olarak baskın olduğu bir dönemde yaşamıştır. O, yaşadığı ortamın toplumsal ve ilmi meselelerine müdahil olmuş bir şahsiyettir. Dönemin önemli tartışma konularından olan Allah'ın sıfatları ile Halku'l-Kur'ân meselelerinde görüş belirtmiştir. Abdullah b. Mübârek'in *Şüphesiz ben Allah'ım, benden başka ilah yoktur, bana kulluk et*[912] ayetine mahlûktur diyenin kâfir olduğu şeklindeki sözüne katıldığını belirtmiştir. Ona göre Allah'a cisim ve şekil izafe edilemez. Akl-ı selim de bunu kabul etmez. [913] Nesâî'nin yaşadığı döneme gelindiğinde fıkhî ve itikadî mezheplerin müesseseleştiği görülmektedir. Bu dönemde Mutezile bir süre etkin hale gelmiş, daha sonra bu etkinliği kırılmış ve Ehl-i Hadis eksenli yaklaşım yaygınlaşmıştır. Ehl-i Hadise uygulanan mihne süreci sona ermiş ve bu dönemde temel hadis eserleri yoğun bir şekilde telif edilmiştir.

İmam Nesâî yaşadığı dönemin fıkıh hareketlerini yakından takip etmiştir. Zira o sadece hadisle değil aynı zamanda Kur'an ve fıkıh ilimleri ile de meşgul olmuştur. Daha çok Şafiî mezhebinin çizgisinde olduğu ve böylece Şafiî mezhebine mensup olduğu söylenmiştir. İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) onun hakkında *Nesâî Şafiî olup onun Şafiî mezhebine göre yazdığı "Menâsik" kitabı vardır.*[914] diyerek Şafiî mezhebine mensup olduğuna işaret etmiştir. Sübkî (ö. 771/1370) ve İsnevî de (ö. 772/1370) onun Şafiî mezhebine mensup olduğunu iddia etmişlerdir. Sübkî, Nesâî'nin biyografisine *Tabâkâtü'ş-Şâfiyyetü'l-Kübrâ'*da, İsnevî de *Tabâkâtu'ş-Şâfiyye*'de yer vermiştir.[915] Zehebî de onun Şafiî olduğunu belirtmiştir.[916] Bunların dışındaki rical kitaplarının çoğunda Nesâî'nin Şafiî mezhebine mensup olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Hatta Keşmirî (1875-1933), İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Nesâî'nin Hanbeli olduğunu söylediğini belirtmiştir.[917] Ancak bu iddiasını bizzat kendisinin telif ettiği herhangi bir kitapta göremiyoruz. Halbuki İbn Teymiyye'nin *Mecmûʿu fetâvâ*'sına baktığımızda şu sözü ile karşılaşmaktayız: *Müslim, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, İbn Huzeyme, Ebû Ya'lâ, Bezzâr ve benzeri alimlere gelince onlar Ehl-i Hadis mezhebine bağlı idiler. Herhangi bir alimin taklitçileri değillerdi*.[918] İleride detaylı bir şekilde

---

[912] Tâhâ, 20/14.
[913] Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 127; Kandemir, "Nesâî", *DİA*, XXXII, s. 564.
[914] İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, I, s. 116.
[915] Sübkî, *Tabâkâtu'ş-Şâfiyye*, II, s. 83-84; İsnevî, *Tabâkâtu'ş-Şâfiyye*, II, s. 480-481.
[916] Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 130.
[917] Keşmiri, *Faydu'l-bârî*, I, s. 58; Hâdî b. Muhammed, *İmâmu'n-Nesâî*, s. 55.
[918] İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmûʿu fetâvâ,* thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine 1425/2004, XX, s. 40.

değineceğimiz gibi Nesâî'nin herhangi bir mezhebi taklit etmediğini *Sünen*'inde yer verdiği rivayetlerden anlamaktayız. Bu hususa ileride Nesâî'nin fıkhî görüşlerinin *Sünen*'ine yansıması başlığında somut delillerle detaylı bir şekilde yer vereceğiz.

Nesâî'nin yaşadığı dönemde, kelami olarak farklı mezheplerin ortaya çıktığını ve bazılarının da oldukça fazla taraftar topladığını görmek mümkündür. Söz konusu dönemde Zahirilik düşünce sisteminin temelleri Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884) tarafından atılmıştır. O daha hayatta iken mezhebi, özellikle Bağdat'ta yayılmış vefatından sonra da oğlu Muhammed tarafından sürdürülmüştür.[919] Nesâî ile aynı dönemde yaşayan mezhep imamlarından birisi de Eşariyye mezhebinin kurucusu Ebû'l-Hasan el-Eşârî'dir (ö. 324/936). Öncesinde Mutezile mezhebini benimseyen ve Mutezile ile alakalı eserler telif eden Eşarî'nin, Hicrî 300'lü yıllarda Basra mescidinde Mutezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnete mensup olduğu ve selef akidesini benimsediği nakledilmektedir. Ardından Ehl-i Sünnet çizgisinde kendi mezhebinin kurucusu olmuştur.[920] Mutezili alim Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916), Şafiî alim Rebî' b. Süleyman el-Ezdî (ö. 256/870) ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî de (ö. 270/884) Nesâî ile aynı dönemde yaşamışlardır. Ancak Nesâî'nin bu alimlerle görüşüp görüşmediği hususu bilinmemektedir.

Nesâî'nin yaşadığı devirde İslam düşüncesi temel kaynaklarıyla ortaya çıkmış ve geniş bir şekilde teşekkül etmiştir. Fıkhî mezhepler yayılmaya başlarken itikadi mezheplerin de bir kısmı yayılmış, bir kısmı da yeni teşekkül etmeye başlamıştır. Hadis ilmi ile diğer ilimlerin tedvin ve tasnifi oluşmuş ve yayılmaya başlamıştır. Nesâî yaptığı rıhlelerde bu mezheplerle ve mensuplarıyla karşılaşmış, onların fikirlerine karşı eser telif etmeye başlamıştır. Bu eserleri telif ederken de tamamen Ehl-i Hadis çizgisine bağlı kalmıştır. Nesâî ömrünün sonlarında bizzat kendisinin de belirttiğine göre Hz. Ali'ye karşı Şam ehlinin menfi tutumlarından dolayı *Hasâisu Ali* kitabını telif edince Şiilikle itham edilmiş ve Şam'dan kovulmuştur.[921] Halbuki Nesâî ileride detaylı bir şekilde değineceğimiz gibi telif ettiği eserleriyle Şii olmadığını göstermektedir.

---

[919] Nûreddin Itr, "Dâvûd ez-Zâhiri", *DİA*, IX, s. 49.
[920] İrfan Abdülhamid Fettah, "Eş'ârî, Ebü'l-Hasan", *DİA*, XI, s. 444.
[921] İbn Asâkîr, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, 173; Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 338; Zehebî, *Siyer*, XI, s. 81; Veli Aba, "Nesâî'nin Şiilikle İthamı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt 18, Sayı 1, 2018, s. 173.

3.1.4. Toplumun Bir Ferdi Olarak Nesâî

Birey toplumun en önemli yapı taşıdır. Aynı şekilde toplumu oluşturan en temel öğe olduğu gibi toplumların düzenini belirleyenler de onlardır. Toplumsal varoluşun kurucuları, insanların bir arada yaşama fonksiyonunu yürüten yine bireydir. Bu sebeple toplumda bireyden bağımsız oluşan ve gelişen durumların imkanı zordur. Yöneticilerden avam takımına kadar bir toplumda yaşayan her birey o toplumun bir parçasıdır.[922]

Toplumun her bir ferdi gibi hadis alimleri de siyasî, itikadî, sosyal ve kültürel bir yapı içerisinde hayat sürmüşlerdir. Nitekim bütün bu hayat şartlarının yanı sıra onları halkın avam tabakasından ayıran yönleri, ilimle iştigal etmeleridir. Ancak ilimle meşgul olurken sosyal yaşantılarının gerektirdiği zaruri ihtiyaçlarını temin etmek için de çalışmışlardır.

Doğumundan vefatına kadar birbirinden farklı bölgelerdeki toplumsal yapılar içerisinde yaşayan hadis alimlerinden birisi de İmam Nesâî'dir. Onun halkın ve alimlerin yanındaki özelliklerine değinmeden önce kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre fiziki ve ahlaki özelliklerine yer vermekte fayda görmekteyiz. Güzel bir görünüme sahip olan Nesâî'nin yaşı ilerlediği halde yakışıklı olup kırmızı tenliydi. Bilgili, heybetli ve vakar sahibi bir kişiliğe sahipti. Giydiği elbiseye özen göstermiş, sürekli şık giyinmiş, hatta kaynaklarda devlet ricali ve toplumun ileri gelen eşrafı gibi giyindiği nakledilmiştir. Özellikle yeşil renkli elbiselerden hoşlandığı, başına külah taktığı ve Nûbe'lilere[923] ait özel kaban giydiği belirtilmiştir. Hayattan zevk almaya çalışan bir yapısının olduğu ve beslenmesine özen gösterdiği hususları da zikredilen rivayetler arasında geçmektedir. Sağlığına dikkat ettiği için sürekli dinç kalmaya çalıştığı ve bu sebeple hergün horoz eti tercih ettiği, bilhassa yaşlı horoz etini çok sevdiği için horoz satın aldığı, beslediği ve yaşlanıp semiz hale gelince de kesip yediği nakledilmiştir. [924] İleride somut örneklerle değineceğimiz gibi Nesâî'nin şahsi hayatının telif etmiş olduğu *Sünen*'e ne şekilde yansıttığı üzerinde duracağız.

---

[922] Sinanoğlu, Faruk, "Toplumsal Yapının Oluşumu: Din ve Toplum Arasındaki İlişkiler*", İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, 2015, s. 213-220.

[923] Afrika'da büyük kısmı Sudan'da, küçük bir kısmı Mısır'da kalan bölge. Nebî Bozkurt, "Nûbe", *DİA*, XXXIII, s. 223.

[924] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, s. 173; Zehebî, *Siyer*, XIV, 128; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, s. 59; Zehebî, *Tabakâtu'l-huffâz*, II, s. 194; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, s. 124; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, I, s. 337; Ebû Abdillâh ed-Dımaşkī, *Tabakātü'l-ʿulemâ'i'l-hadîs,* II, s. 420; Ebü't-Tayyib

Nesâî'nin yiyeceklerden horoz etini sevmesinin yanı sıra içecek olarak sürekli üzümden yapılmış bir meşrubat içtiği ve bunun yüzüne sirayet ettiği nakledilmiştir. Klasik tarih ve rical kaynaklarında, Nesâî'nin yüzünün lamba gibi aydın ve canlı olduğu, bu sebeple bir talebesinin "yüzündeki parlaklığından kaynaklı olarak Ebû Abdurrahman'ın nebiz içtiğini zannediyorum" dediği, talebesinin bu hususu kendisine sorması üzerine "nebiz haramdır" şeklinde cevap aldığı geçmektedir.[925] Nesâî'nin haram olduğuna inandığı bir içeceği içmesi mümkün değildir. Kaldı ki nebizin dini hükmü konusunda mezhepler arasında muhtelif görüşler mevcuttur.[926]

Nesâî, ömrünün çoğunu geçirmiş olduğu Mısır'da Zukâku'l-Kanâdîl[927] denilen, içerisinde konaklama yerleri de olan kapalı çarşı hüviyetine sahip bir yerde kalırdı. Orada kaldığını öğrenen ilim talipleri sürekli bu kapalı çarşıda kendisini bekler ve kendisinden istifade ederlerdi. Özellikle mescide gitmesini bekleyen bir cemaat, kaldığı küçük evde kendisini rahatsız etmeden dışarı çıkmasını bekler, o da dışarı çıkınca ondan Zührî'nin hadislerini alırlardı.[928]

Önemli bir alim olan Nesâî'nin, aile hayatında da hak ve hukuka riayet eden bir özellikte olduğu bilinmektedir. Kaynaklarda Nesâî'nin dört eşinin olduğu ayrıca iki cariyeye sahip olduğu ve hepsine adaletli bir şekilde davrandığı nakledilmektedir.

Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî el-Fâsî, *el-ʿİkdü's-semîn fî târîhi'l-beledi'l-emîn,* thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, III, s. 28; Vellevî, *Zahîretü'l-ukbâ*, I, s. 18.

925 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, s. 173; Zehebî, *Siyer*, XIV, 128-129; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, s. 59; Zehebî, *Tabakâtu'l-huffâz*, II, s. 194; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, I, s. 23, 337.

926 Nebîz; terim olarak kuru üzüm, kuru hurma, bal, arpa, buğday ve benzeri maddelerden yapılan içecekler şeklimde tarif edilmiştir. Kuru üzüm ve kuru hurmanın suyunun çıkarılarak kaynayıncaya kadar bekletilmesi ve sarhoş edici olsun veya olmasın tür içeceklere nebîz dendiği ifade edilmiştir. Nebiz ile ilgili mezhepler arasında meydana gelen fıkhi ihtilaflar hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ el-Mervezî, *İhtilâfu'l-fukahâ,* thk. Muhammed Tâhir Hakîm, Edvâu's-Selef, Riyad 1420/2000, s. 472; Mustafa Baktır, "İçki", *DİA*, İstanbul, XXI, s. 458-462; Nergiz Önce, *Mervezî'nin El-Kâfî Adlı Eseri Çerçevesinde İlk Dönem Hanefî Literatüründe Eşribe,* Basılmamış Yükseklisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2013, s. 1-127; Önce, Nergiz, "Erken Dönem Hanefî Mezhebi Eserlerinde ve Osmanlı Dönemi Nükûllü Fetvâ Mecmualarında Kitâbu'l-Eşribe", *Usûl: İslam Araştırmaları*, Sayı 15, 2011, s. 91-124.

927 Zukâku'l-Kanâdîl, Mısır'ın Kahire şehrinin en gözde yerlerinden birinde bulunan bir kapalı çarşıdır. Orada kitapçılar, kağıt satıcılar, camcılar, abanozcular ve onun dışındaki diğer ticaret dükkanları bulunurdu. Kindî "Zukâku'l-Kanâdîl" şeklinde isimlendirilmesinde eşrafın bulunduğu yerde bulunmasına bağlamaktadır. Oranın bütün kapılarında kandiller bulunmaktaydı. Aynı zamanda "Zukâku'l-Eşrâf" da denilmekteydi. Amr b. Âs oranın yakınında bir de cami mescid yaptırmıştı. Zukâku'l-Kanâdîl'de toplumun ileri gelenleri, alimleri, zengin tacirler bulunurdu. Bkz. Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, III, 145.

928 Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 336; Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkī, *el-Maksadü'l-erşed fî zikri ashâbu'l-İmâm Ahmed,* thk. Abdurrahman b. Süleyman b. Useymîn, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1410/1990, I, s. 115.

Çocukları hakkında bir bilgiye sahip olmadığımız Nesâî'nin, *Sünen*'ini kendisinden rivayet eden Abdulkerim b. Ahmed b. Şuayb (ö. 344/956) adında bir oğlu olduğu rivayeti bulunmaktadır. Öte yandan Nesâî'nin dünya ve ahiret dengesini gözettiği dikkat çekmektedir. Takvası ve ahlakı ile üstün bir konumda olan Nesâî, sürekli ibadet etmiş, bununla beraber dünyevi işlerinden de uzak durmamıştır. Gece namazına dikkat ettiği, heva ve nefsine yenik düşeceğini anladığı zaman oruç tuttuğu nakledilmiştir. Ayrıca her sene zorlu yolculuklara rağmen hac ibadetini ifa etmeye çalıştığı, birgün oruç tutup bir gün tutmadığı nakledilen bilgiler arasında yer almaktadır.[929]

Aile hayatında ve değişik toplumsal rollerinde örnek gösterilen bir kişiliğe sahip olduğunu gösterdiğimiz Nesâî'nin, ilmi alanda da belli bir role sahip olduğu görülmektedir. Onun özellikle hadis alanında öne çıktığı malumdur. Nitekim "Muhaddis", "İmam", "Şeyhu'l-İslam", "Nâkidu'l-Hadis" ve "Hâfiz" gibi lakaplarla anılan Nesâî'nin, toplumun bir tabakası olan ulemanın nezdindeki konumu önemli bir yer teşkil eder. Bir hadis alimi olan Me'mûn el-Mısrî, Nesâî ile ilgili şöyle demiştir: "Nesâî ile Tarsus'a gittik. İçlerinde Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), Muhammed b. İbrahim, Ebül-Âzân ve Keylece'nin de olduğu bir grup alim toplandı. Kendilerini temsilen, hadis alimlerine karşı ilmî münazarada bulunacak birini seçmek için istişarede bulundular. Bu iş için Nesâî'yi seçme konusunda ittifak ettiler.[930] Nesâî'nin hem hadis hem de fıkıh sahasında ilmî bir yetkinliğe ulaşması toplum ve ulema nezdindeki konumunu etkilemiştir. Nitekim onun önde gelen alimlerden biri haline gelmesinde ilminin büyük bir rolü olmuştur.

Cerh ve ta'dîl alimleri rical kitaplarında, Nesâî'nin hadis ilmindeki konumu hakkında bilgi vermiştir. Dârekutnî onun hakkında "kendi asrının hadis alimleri arasında en önde olanıdır" demiştir.[931] Nesâî'nin derin bir kavrayışa sahip olduğuna dikkat çeken Zehebî şöyle demektedir: "Nesâî anlama, vukufiyet, kavrama, rical tenkidi, etkili telif etme yönüyle ilmin denizlerinden birisidir. İlmi talep etmek için Horasan, Hicaz, Mısır, Irak, Cezîre, Şam, Sugûr'u[932] dolaştı. Sonra Mısır'ı mesken

[929] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, s. 123; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 334.
[930] Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 333.
[931] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*, III, s. 15; Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 131; Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, II, s. 195; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 334; ; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, I, s. 33; Muhammed b. Abdulganî, *et-Takyîd li Ma'rifeti Ruvâtu'Sünen*, s. 140.
[932] İslâm devletlerinin gayri müslim devletlerle sınır teşkil eden müstahkem şehir ve kalelerin bulunduğu uç bölgeleri. Casim Avcı, "Sugûr", *DİA*, XXXVII, s. 473.

tuttu. Bu konuda onun bir eşi yoktur."[933] Aynı şekilde Tahâvî (ö. 321/933), Nesâî'nin Müslüman ümmetinin imamı olduğunu belirtmiştir.[934] Dârekutnî'ye (ö. 385/995) "Muhammed b. İshak b. Huzeyme ve Ahmed b. Şuayb en-Nesâî hadis rivayet ettiklerinde hangisinin hadisi öncelikli olur?" diye sorulduğunda o, Nesâî'nin yaşadığı dönemin muhaddisleri arasında herkesten daha üstün olduğunu ve kimseyi ona tercih etmeyeceğini söylemiştir.[935] Ayrıca o, Nesâî hakkında şöyle demiştir: "Nesâî kendi döneminde Mısır şeyhlerinin en fakihiydi. Onlar arasında sahih ile zayıf hadisi ve rical ilmini en iyi bileni idi."[936]

Nesâî daha çok Mısır'da meşhur olmuş bir hadis alimiydi. Orada hem ulemanın hem de toplumun saygı duyduğu ve methettiği bir şahsiyetti. Nesâî'nin Mısır alimlerinin yanındaki konumuna değinen Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Muzaffer b. Mûsâ el-Bezzâz (ö. 379/990) şöyle demiştir: "Mısır'daki şeyhlerimizden duyduğuma göre onlar Nesâî'nin imam ve önder olduğunu itiraf ederlerdi."[937] Nesâî'nin engin ilmî kavrayışına dikkat çeken Zehebî, üçüncü asrın başında Nesâî'den daha hafız birinin olmadığını, onun hadis ilminin en ustası olduğunu, Müslim, Ebû Dâvûd ve Ebû İsa et-Tirmîzî'den ilel ve rical ilmini daha iyi bildiğini ifade etmiştir.[938] Bir keresinde Zehebî'nin öğrencisi Taceddîn Abdulvvehhâb b. Ali es-Sübkî (ö. 771) kendisine "hangisi daha hafızdı; *Sahîh* sahibi Müslim b. Haccâc mı yoksa Nesâî mi?" diye sorunca o "Nesâî" cevabını vererek Nesâî'yi Müslim'in önüne geçirmiştir.[939] Ebû Ali en-Nîsâbûrî de Nesâî'yi "kendi çağının Horasan hâfızı" şeklinde anmıştır.[940] Nesâî'nin toplumun önde gelen insanlarından biri olduğuna değinen İsnevî (ö. 772/1370) şöyle demiştir: "Nesâî'nin ismi hadiste meşhurdur. O telif ettiği *Sünen* eseri ile hadis ve fıkhı birleştirmiştir. Mısır'da oturur ve döneminin en fakih alimi sayılırdı. Güzel bir görünüme sahip olup çokça teheccüd kılar ve ibadet ederdi. Birgün oruç tutar bir gün yerdi."[941]

---

[933] Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 127.
[934] İbn Adî, *el-Kâmîl*, I, s. 137.
[935] Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 334; İbn Asakîr, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, s. 174.
[936] İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, I, s. 38.
[937] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, s. 123.
[938] Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 131.
[939] Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiyye*, III, s. 16.
[940] Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiyye*, III, s. 15.
[941] Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 125.

Nesâî'nin son dönemlerine kadar toplum nezdinde bir saygınlığı vardı. Ancak ömrünün sonlarında Şiilikle itham edilmesi sebebiyle bu saygınlığına gölge düşürülmeye çalışılmıştır. Hatta Şiilikle itham edilmesi, Muaviye hakkında olumsuz düşündüğünün zannedilmesi, halk tarafından dövülmesine sebep olmuştur. Muhtemelen halkı onu dövmeye kışkırtanlar da kendisini çekemeyen bir grup alimdir. Nesâî'nin Şiilikle itham edilmesi ve bu sebeple başına gelen hadiseyi detaylı bir şekilde ele almaya çalışacağız.

3.1.5. Nesâî'nin Şiilikle İtham Edilmesi

Tarih boyunca Ehl-i Hadis'e mensup münekkitler, ravileri değerlendirirken onların bidat ehli olmayıp, Ehl-i Sünnete mensup raviler olmaları gerektiğini belirtmişlerdir. Münekkitler bazı durumlarda Ehl-i Bidat mezheplere karşı sempatizanlık duyan ravileri de zayıf olarak değerlendirmekten geri durmamışlardır.

Ravilerin ilgi duydukları ve bidat ehli olarak görülen bu mezheplerden birisi de nitekim Şîa'dır. Şiilik düşüncesinin ilk iki asırda ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu dönemde Ehl-i Hadis'e mensup bazı alimler Teşeyyu'[942] yani Şiilik ithamına maruz kalmışlardır. Ravilerin ithama maruz kalmalarının mezhepsel olarak değil efdaliyet düşüncesinden yani Hz. Ali'yi diğer sahabilerden, özellikle Hz. Osman'dan veya Muaviye'den faziletli görmelerinden kaynaklandığı belirtilmektedir. Bu bağlamda Şîa kavramının anlam alanı zaman içerisinde değişikliğe uğramıştır. İlk dönemlerde sadece Hz. Ali'ye sempati duyanlara, bununla beraber Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'in ondan daha faziletli oduğuna inananlara Şii denirken son dönemlerde bu husus, siyasi bir ideolojiye dönüştürülmüştür. Hatta Hz. Ali'yi ilahlaştıran sapık fırkalara da Şii denildiği görülmektedir. Başlarda Şii kavramı, daha çok Hz. Ali'yi Hz. Osman'a tercih

[942] Şiya' kökünden türeyen Teşeyyu' kavramı genelde Şiî kaynaklı bazı görüşlere sahip olma manasına gelmektedir. Ayrıca râvinin cerhine sebep olan bid'at kusurlardan sayılmaktadır. (Emin Âşıkkultu, "Teşeyyu'", *DİA*, XL, 564) Ancak ilk üç asırda 'teşeyyu' kavramı ile Kûfelilik ve tafdîl tartışmalarında taraf olmak arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Nitekim Kûfe'ye mensup olmanın bir gereği olarak Hz. Ali ve Ehl-i Beytine muhabbet duyan ve Hz. Ali'yi ilk halife olarak gören bazı kimseler Şiî olmakla ithâm edilmişlerdir. Ayrıca rivayet edilen bazı hadîs metinlerinin de ithâmlara dayanak olarak gösterildiği de malumdur. Özellikle Ehl-i Beyt'in faziletlerini bildiren hadisler, zayıfsa onları nakleden râviler de Şiîlik ithâmına maruz kalmışlardır. (Topgül, Muhammed Enes, "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu (Şiilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 42, 2012, s. 51-52.) Bir müellife edilen ithamlarla ilgili önemli bir nokta, bir râviyi teşeyyu' ile ithâm eden cerh ta'dil âliminin konumu ve mezhebî görüşüdür. Zira cerh ve ta'dîlde bulunan kimse, mezhep taassubundan uzak bulunmalıdır. Emin Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1997, s. 67-73.

edenler için kullanılmıştır. Şîa kavramının zamanla farklı anlamlara geldiğini söyleyen İbn Hacer bu konuda şöyle demiştir: "İlk dönem geleneğinde Şiilik, Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan daha üstün olduğuna inanmaktır. Onlara göre Hz. Ali, Sıffîn ve Cemel savaşlarında haklıydı, karşısındakiler ise hatalıydı. Bu düşünceye sahip olanlar, Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'in Hz. Ali'den daha faziletli olduğuna inanmışlardı. Bunlardan Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra yaratılanların en faziletlisi olduğuna inananların varlığı da ihtimal dahilindedir. Şiilik sonraki dönemlerin geleneğinde ise Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'e sövme şeklinde ortaya çıkmıştır.[943]

Mütekaddimûn döneminde Şii kavramının daha çok Hz. Ali'ye sempati duyanlar için kullanıldığına dair İbrâhîm en-Nehâî'den (ö. 96/714) şöyle bir örnek verebiliriz. Nehâî, "Ali'yi Osman'dan daha çok severim. Ancak Osman'ın kötülüğünden bahsetmektense gökyüzünden yere düşmeyi tercih ederim"[944] diyerek, Hz. Ali'ye sempati duyduğunu ancak Hz. Osman'ın faziletine de inandığına dikkat çekmektedir. Hz. Ali ve Ehl-i Beytine muhabbet duyan veya Hz. Ali'ye karşı olumsuz yaklaşımları bertaraf etmek adına onu savunan bazı hadis alimleri Şii olmakla itham edilmişlerdir. [945] Şiilikle itham edilen hadis alimlerinden birisi de İmam Nesâî olmuştur. İbn Hallikân (ö. 681/1282) onun Şiiliğe eğilimi olduğunu belirtmiştir.[946] Nesâî'nin mezhepsel olarak Şii olmadığını ancak Hz. Ali'ye sempati duyduğu için kendisinde biraz Şiiliğin olduğuna dikkat çeken Zehebî şöyle demiştir: "Onda biraz Şiilik vardır. O Muaviye ve Amr b. Âs gibi Hz. Ali'ye husumet duyanlara karşı rahatsız olmuştur."[947] Öte yandan İbn Kesîr de "Onda biraz Şiilik vardır" diyerek Nesâî'nin Şiiliğe meyilli olduğunun altını çizmektedir.[948] İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve İbn Teymiyye de onun Şiileştiğini söylemektedir.[949] İbn Ta'zî (ö. 874/1470) ise

[943] İbn Hacer, *Tehzîb*, I, s. 94; Karahan, *Hadis Ravilerinde Güvenilirlik*, s. 151.
[944] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, s. 258; İbn Sa'd, *Tabakât,* VI, s. 275; el-İsfehânî, *Hilyetu'l-evliyâ*, IV, s. 224;
[945] Şiilikle itham edilen hadis alimleri için bkz. Yıldırım, Enbiya, "el-Hâkim en-Neysâbûrî'nin Şiîlikle İtham Edilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 57, Sayı 1, 2016, s. 57-84*;* Aba, "Nesâî'nin Şiilikle İthamı", s. 167-191, Topgül, "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu (Şiilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış", s. 47-76.
[946] İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, I, s. 77; Ayrıca Nesâî hakkında Şiilikle ilgili kullanılan farklı kullanımlar için bkz. Topgül, "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyû", s. 68.
[947] Zehebî, *Siyer,* XIV, s. 133.
[948] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XI, s. 124.
[949] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, s. 156; Hamîd Seyyîd Hasan Ali, *İtticâhu'l-fıkhî li'l-imâmu'n-Nesâi min hilâli Sünenihi fî dav'i'l-mezâhib*, Dâru'l-Kelimetu Li'n-Neşr, Kâhire 1435/2014, s. 43.

"onda Şiiliğin güzel olanı vardır"[950] diyerek Şii olduğunu ancak aşırı olan Şiilerden olmadığına işaret etmiştir.

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle, Nesâî'nin bazı klasik sünni eserlerde biyografisine yer verilirken az da olsa Şii olduğu belirtilmektedir. Sünni kaynakların yanı sıra Şii kaynaklarında Nesâî'nin Şii olduğu yönünde herhangi bir bilginin olup olmadığına bakmanın, Şiilerin ona bakışı hakkında bilgi vereceği ve konuyu daha da sağlam hale getireceği kanaatindeyiz. Nitekim Ehl-i Sünnet kaynaklarının yanı sıra Şii kaynaklar da taranarak Nesâî ile ilgili bilgiler ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Ehl-i Sünnetin rical/ravi değerlendirme metodu ile Şiilerin rical edebiyatında ravi değerlendirme metodu, müellif hakkında isim, doğum, ölüm, eserler vs. gibi genel bilgilere yönelik olup birbirine benzemektedir. Ancak Şii rical kaynakarı Ehl-i Sünnet kaynaklarına göre daha geç dönemde teşekkül etmiştir. Ayrıca Ehl-i Sünnetin şartlarına uygun olmayan bazı kuralların da Şii usulcüleri tarafından konulduğu söylenmiştir.[951]

Ehl-i Sünnete göre daha geç dönemlerde ortaya çıkan Şii rical eserlerinde, Nesâî'nin biyografisine bakıldığında kayda değer bir bilgi bulunmamaktadır. Son dönem Şii alimlerinden Muhammed Bâkır el-Hansârî (ö. 1313/1895) *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ʿulemâʾ ve's-sâdât* [952] eserinde ve Suriyeli Şiîler'in son dönem müctehidlerinden tarihçi ve biyografi yazarı Muhsin el-Emîn de (ö. 1867-1952)

[950] Yûsuf b. Ta'zî Berdî b. Abdullah ez-Zâhirî el-Hanefî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî mulûki'l-Mısr ve'l-Kahire*, Dâru'l-Kutub, Mısır trs., III, s. 188.

[951] Şii rical kaynakları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Necmettin Oğur, *Şîa'da Ricâl İlminin Gelişimi ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalar,* Marmara Üniversitesi, Yayımlanmamış Yükseklisans Tezi, İstanbul, 2002, s. 1-148; Karahan, Abdullah, "Şia'nın Dört Muteber Rical Kitabı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt13, Sayı 3, 2008, s. 309-329.

[952] On yıl gibi bir sürede hazırlanmış olan bu eser 1287/1870 tamamlanmıştır. Şii rical kitabı olan bu eserde, Şiîler'in yanı sıra diğer mezheplere mensup âlimlerin biyografilerine de yer verilmiştir. Toplam 757 ravinin biyografisine yer veren eser kişi adlarına göre alfabetik olarak düzenlenmiş, her harf için ayrılan bölümde önce Şiî âlimleri, daha sonra da diğer âlimler ele alınmıştır. Kitapta biyografileri verilen verilen ravilerin yaşamış oldukları bölgelerin coğrafî özellikleri hakkında da bilgiler verilmiştir. Eser kısa zamanda şöhret kazanmış birçok müellifin dayandığı kaynak haline gelmiştir. Hatta Hânsârî'den "sâhib-i Ravzâtü'l-cennât" diye bahsettiği gibi Hânsârî'nin torunları esere nisbetle Ravzâtî nisbesiyle anılmıştır. Mezkur eser, Tahran'da 1307 (1889) ve 1367 (1948) yıllarında yapılan baskılarından sonra bazı fihrist ve indekslerin eklenmesiyle sekiz cilt halinde yeniden yayımlanmıştır. Bkz. Avni İlhan, "Hansâri, Muhammed Bâkır", *DİA*, XVI, s. 48.

A'yânu'ş-Şia[953] eserinde Nesâî'nin Şii olduğunu belirtmişlerdir.[954] Ancak mezkur eserlerde Sünni rical edebiyatındaki bilgilerle örtüşmeyen birtakım rivayetler aktarılmıştır. Mesela *Ravzâtü'l-Cennât* eserinde Hansâri'ye göre Nesâî'nin Şiiliğe meyilli olduğunu gösteren husus, onun *Fedâilu Ehl-i Beyt* eserini telif etmesidir. Yine Hansâri'ye göre Dımaşk ehli Nesâî'den sahabenin faziletini bildiren *Fedâilu Ashab* kitabını yazmasını isteyince o bunu reddetmiştir.[955] Halbuki Nesâî'nin Dımaşk ehli tarafından karşı çıkılan eseri *Hasâisu Ali* olup kaynaklarda *Fedâilu Ehl-i Beyt* isminde herhangi bir eserine rastlanılmamıştır. Ayrıca Sahabenin fazileti ile ilgili rivayetleri topladığı *Fedâilu's-Sahabe* eseri de mevcuttur. Dolayısıyla Şii rical müelliflerinden Muhammed Bâkır'ın mezkur ifadelerinin Sünni kaynaklarca geçerliliği olmayan bilgiler olduğu görülmektedir.

Muhsîn el-Emîn *A'yânu'ş-Şia* eserinde Ahmed b. Şuayb en-Nesâî maddesinde Nesâî'nin biyografisini verirken "Teşeyyu'uhû" (Şiiliğe Meyli) şeklinde bir başlık açmıştır. Bu başlık altında öncelikle Nesâî'nin Şiiliğe meyilli olduğunu söyleyen ve yukarıda zikrettiğimiz Sünni rical ve tarih alimlerinin bu sözlerine değinmiş, sonra da onun şii olduğunu gösteren Dımaşk mescidindeki mesele ile ilgili rivayetlere yer vermiştir. Dolayısıyla Nesâî'nin Muaviye'ye karşı Ali'yi tercih ettiğini ve bu sebeple Dımaşk Mescidinde insanların ayakları ile vurdukları darbelerle şehit olduğunu belirtmiştir.[956] Müellifin Nesâî'nin Şiiliğe meyilli olduğunu göstermek için Ehl-i Sünnete mensup alimlerin sözlerini kaynak olarak gösterdiği görülmektedir.

Şii rical kaynaklarının yanı sıra bazı Sünni kaynaklarda da Nesâî'nin Şiilikle itham edildiği bilinmektedir. Bu ithamın yapılmasında iki sebep öne çıkmıştır. Birincisi Hz. Ali'nin faziletleri ile ilgili rivayetleri topladığı *Hasâisu Ali* eserini telif etmesi, ikincisi ise Muaviye'nin faziletleri ile ilgili eser telif etmesini teklif edenlerin

---

[953] Muhsin el-Emîn'in en önemli eseridir. Müellif eserde İsnâaşeriyye Şîası'nın imamları ile ulemâ ve ileri gelenlerinin biyografisine yer vermiştir. Eser, elli yıl kadar süren bir çalışma sonunda tamamlanmıştır. Daha sonra oğlu Hasan el-Emîn tarafından biri indeks olmak üzere on bir cilt halinde yayımlanmıştır Hasan el-Emîn gerek babasının vefatından sonra ölenler, gerekse onun eserine alamadığı veya haklarında az bilgi verdiği kişilerle ilgili olarak Müstedrekâtü Aʿyâni'ş-Şîʿa adıyla bir zeyil kaleme almıştır. Bkz. Ahmet Özel, "Muhsin el-Emîn", *DİA,* XXXI, s. 46.

[954] Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Caʻfer el-Mûsevî el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ʿulemâʾ ve's-sâdât*, Mektebetu İsmâîliyyân, 2018, I, s. 209; Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî el-Emîn el-Hüseynî el-Âmilî, *A'yânu'ş-Şia*, thk. Hasan el-Emîn, Dâru't-Teâruf, Beyrut 1403/1983, II, s. 602.

[955] Hansârî, *Ravzâtu'l-cennât*, I, s. 209-210.

[956] Muhsîn el-Emîn, *A'yânu'ş-Şia,* II, s. 602.

bu tekliflerini reddetmesidir. Birinci sebebe bakacak olursak, Nesâî'nin Dımaşk'a geldiği dönem halkın ve ulemanın Hz. Ali'ye karşı olumsuz bir tavır içerisinde olduğu bir devirdi. Burada toplum, Emevi taraftarlarının soyundan geldikleri için Muaviye'ye sıcak bakmış, Hz. Ali hakkında da olumsuz bir düşünceye sahip olmuşlardı. Nesâî insanların Hz. Ali'ye karşı olumsuz tavırlarını sezince Hz. Ali'nin faziletleri ile ilgili rivayetleri *Hasâisu Ali* eserinde biraraya getirmiştir. Burada Hz. Ali'nin faziletleri ile ilgili yaklaşık 195 hadise yer vermiştir. Nesâî'nin Şiilikle itham edilmesine en çok bu hususun sebep olduğu belirtilmiştir. Ona Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in faziletlerini neden yazmadığı sorulunca o, "Şam'a gittiğimde insanları istikamet üzere yönlendirmesini umduğum için bu kitabı (Hasaisu Ali) yazdım" diyerek kitabın telif amacını belirtmiştir.[957]

Nesâî'nin Şiilikle itham edilmesinin ikinci sebebi ise Muaviye'nin fedailini yazmaya yönelik Dımaşk ehlinin isteğini reddetmesidir. Nitekim Dımaşk'taki Emevi taraftarları ve aynı zamanda Ali aleyhtarları, Nesâî'den *Fedâilu Sahabe* dışında sadece Muaviye'yi öven rivayetler toplamasını ve müstakil bir kitap haline getirmesini istemişlerdi. Zaten Şam ehli Muaviye'ye meyletmiş onu Hz. Ali'den daha üstün görmüşlerdi. Bu inanç onların kültürel yapılarında kökleşmişti.[958]

Dımaşk ehli Nesâî'den ısrarla Muvâviye'nin fedâiline mahsus bir kitap telif etmesini isteyince o "bizim gibi biri olan bir kimse hakkında ne rivayet edeyim, Muaviye kendi başını kurtarsın yeter. 'Allah onun karnını doyurmasın' hadisinden başka bir rivayet bilmiyorum" demiştir.[959] Bunun üzerine oradakiler onu mescitten döverek çıkarmış, o da bu dayağın etkisi ile vefat etmiştir.[960] Hz. Peygamber'in Muaviye hakkında söylediği 'Allah onun karnını doyurmasın' söz, Nesâî'nin içinde bulunduğu halk kesimince yanlış anlaşılmıştır. Hz. Peygamber'in bu sözü kasıtlı bir şekilde değil Arapların dilinde cari olan bir söz olduğu için söylediği görülmektedir.

---

[957] İbn Asâkîr, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, 173; Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 338; Zehebî, *Siyer*, XI, s. 81; Aba, "Nesâî'nin Şiilikle İthamı", s. 173.

[958] Hâdî b. Muhammed, *İmâmu'n-Nesâî*, s. 51; Abbasiler döneminde bilhassa ilk üç asırda Şam'da Emevî sempatizanlığı devam etmiştir. Özellikle III. asır ve sonrasında Muaviye ve nesline duyulan muhabbet ve bağlılık Şam ile sınırlı kaldığı, diğer bölgelere sirayet etmediği görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Zeyyat, Habîb, Çev. Muhammed Mücahid Dündar, "Abbasiler Döneminde Muâviye Taraftarlığı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 28, 2013, s. 175-182.

[959] Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 129; Zehebî, *Tezkretü'l-huffâz*, II, s. 194; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl,* I, s. 338; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, I, s. 33; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, II, s. 364.

[960] Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, s.243; Kandemir, "Nesâî", *DİA*, XXXII, s.563.

Bu hadisin Muaviye hakkında bir beddua değil ahirette aç kalmaması için kendisine yapılmış bir dua olduğu yönünde yorumlar yapılmıştır.[961]Nitekim Hz. Peygamber'in hem beddua hem de öğüt için kullanılan bazı kavramları zikrettiği rivayetler de yer almaktadır. Bununla alakalı birçok örnek bulunmaktadır.[962]

Hz. Peygamber'in Muaviye hakkında yaptığı bu bedduanın aslında dua olduğunu bildiren alimler vardır. Hz. Peygamber daha çocuk yaşta olan İbn Abbâs'ı Muaviye'yi çağırmak üzere gönderince İbn Abbâs gitmiş ve onu yemek yerken bulmuştur. Dönüp "yemek yiyor" deyince Hz. Peygamber onu ikinci, üçüncü sefer göndermiş, her dönüşünde Muaviye'nin yemek yediğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Allah onun karnını doyurmasın" buyurmuştur.[963] Abdullah b. Câfer b. Fâris, mezkur hadisin açıklaması sadedinde Yunus b. Habib'den (ö. 182/798) "Allah dünyada onun karnını doyurmasın" şeklindeki izahı naklederken gerekçesini de şöyle ifade etmiştir: Hz. Peygamber'den "Dünyada çok tok olan kıyamet gününde çok aç kalacaktır" haberini daha önce duymuştuk. Dolayısıyla bu söz, beddua değil aslında ahirette aç kalmaması için yapılmış bir duadır. Çünkü dünyada tok olsa ahirette aç kalacatı.[964] Müslim, bu rivayete *Peygamber Bir Kimseye Hak Etmediği Halde Lanet Eder, Söver Veya Beddua Ederse, Bu O Kimse İçin Zekat, Ecir ve Rahmet Olacaktır Bâbı* başlığında yer vermiştir. Ayrıca Zehebî Hz. Peygamber'in *Allah'ım ben de beşerim. (Bir beşerin razı olduğu gibi razı olur kızdığı gibi kızarım.) Öyleyse mü'minlerden hangisine (hak etmediği halde) lanet eder söversem bunu o kişi için zekat ve rahmet kıl!*[965] sözünü Muaviye için söylediğini belirtmiştir.[966] Müslim yukarıdaki bâb başlığında buna benzer başka rivayetlere de yer vermiştir. O halde diyebiliriz ki Müslim'e göre, Muâviye hakkındaki bu beddua da aynı mahiyettedir.

Nesâî'nin *Hasâisu Ali* eserini telif etmesinde, insanların Hz. Ali'ye karşı kötü tutum ve olumsuz bazı tavırlar göstermelerinin etkili olduğu görülmektedir. Ancak bu eseri yazarken insanlar onun Hz. Ali'ye meylettiğini ve bir Şii olduğunu söylemişlerdi.

---

[961] Hasan Arslan, *Hadis Literatüründe Fedâilü's-Sahâbe Türü Kaynaklar ve Nesâî'nin "Fedâilü's-Sahâbe"si*, Şırnak Üniversitesi, Yayımlanmamış Yükseklisans Tezi, Şırnak 2017, s. 83.

[962] Ayrıntılı bilgi için bkz. Agitoğlu, "Kültürel Bağlam Çerçevesinde Sözlü Kültürün Hadislere Etkisi", s. 24-25.

[963] Müslim, "Birr", 96; İbn Asâkîr, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, s. 173; Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 338; Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 129.

[964] Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 130.

[965] Müslim, "Birr", 88.

[966] Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 129.

Kanaatimizce Nesâî de bu izlenimi bertaraf etmek için sahabenin faziletleri ile ilgili rivayetleri topladığı *Fedailu's-Sahabe*'yi telif etmiştir. Fedâilu's-Sahabe türü eserler şahısların, ülkelerin, beldelerin ve milletlerin faziletleri ile ilgili telif edilen kitaplardır. Nesâî'nin *Fedâilu Sahabe'*si de şahıs odaklı yazılmış bir kitaptır. Bu eserde *Sünenü'l-Kübrâ*'da yer verdiği 60 kadar sahabenin faziletleri ile ilgili 284 rivayete yer vermiştir.[967] Nesâî'nin Hz Ebûbekir'in faziletleri ilgili rivayetlerle başlayarak telif ettiği bu esere baktığımızda onun Muaviye hakkında hiç hadis rivayet etmediğini görürüz. Muhtemelen Şiilikle itham edilmesinin önemli sebeplerinden birisi de budur. Kendisi bizatihi Muaviye hakkında sadece 'Allah onun karnını doyurmasın' [968] hadisinden başka bir hadis bilmediğini, dolayısıyla bilmediği hadisler hakkında bir kitap telif edemeyeceğini bildirmiştir. Ancak halkın, onun bu yöndeki istekleri reddetmesini, Muaviye'ye kin beslemesine ve Hz. Ali'yi savunan bir Şii olmasına bağladıkları görülmektedir. Bu da Şiilikle itham edilmesinin önünü açan etkenlerden olmuştur.

Nesâî'nin Muaviyenin faziletine dair herhangi bir hadis bilmediğini söylemesinden yola çıkarak, ondan önceki muhaddislerin buna dair hadislere yer verip vermediğine bakacağız. Mesela İmam Buhârî *Sahîh*'inde açmış olduğu "Kitâbu Fedâili Ashabu'n-Nebî" bölümünde Muaviye'ye mahsus "Muâviye b. Ebî Sufyân'ın Zikri Bâbı" ismi ile bir bâb başlığı açtığı görülmektedir. Bu bâb başlığının altında üç hadis rivayet etmiştir. Ancak bu hadislere baktığımızda bunların mevkûf hadisler olduğu görülmektedir.[969] Bu husus Hz. Peygamber'den Muaviye'nin faziletine dair söylediği herhangi bir hadisinin olmadığı veya varsa da bize ulaşmadığı ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim ideolojik bağlamda, Muaviyenin lehinde ve aleyhinde uydurulan hadisler mevcuttur. Konumuzun sınırlarını aşacağından bunlara değinmeyeceğiz. Ancak Nesâî'nin Muaviye'nin faziletleri ile ilgili varsa rivayetleri, hem müstakil bir kitapta hem de *Fedâilü's-Sahabe'*sinde toplamamasının sebebini, Muaviye'nin faziletleri hakkında merfu hadis olmayışına veya varsa da Nesâi'nin bu hadisleri bilmemesine bağlayabiliriz. Nitekim İbn Hacer de Muaviye'nin fazileti ile

[967] Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Fedâilü's-Sahabe*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1984, 3-87; Aslan, "Hadis Literatüründe Fedâilü's-Sahâbe Türü Kaynaklar ve Nesâî'nin "Fedâilü'ssahâbe"*si,* s. 84-86.
[968] Müslim, "Birr", 96.
[969] Buhâri, "Fedâilu Ashab", 31.

ilgili çok hadis olduğunu, ancak bunların sahih isnadlarla gelmediğini, İbn Râhûye ve Nesâî'nin sahih olanları ayıkladığını belirtmiştir.[970]

Nesâî'nin Muaviye'nin faziletleri ile ilgili hadisleri bilmediği hususunu gösteren bir nakil de Ebû Mansûr Tikîn el-Emîr'den şu şekilde gelmektedir: "Nesâî bana *Hasâisu Ali* kitabını okuyunca ona 'bana Muaviye'nin faziletleri ile ilgili hadis rivayet et' dedim. Bana Cuma namazından sonra içinde iki hadis olan bir sahife ile geldi. Ben 'sadece bu kadar mı?' diye sorunca o 'bu ikisi de sahih değildir' dedi. Ben de 'bana yaklaşma, sen kötü bir hocasın' deyince o 'senin yanında nasibim yoktur' dedi ve gitti."[971] Sehâvî (ö. 902/1497) *Buğyetü'r-râğıb* eserinde bu rivayetin sahih olmadığını söylemiştir.[972]

Meğâzî, Menâkıb ve temel hadis kaynaklarına baktığımızda Hz. Ali'nin fazileti ile ilgili birçok rivayet görürüz. Kanaatimizce Hz. Ali'nin ilk müslümanlardan olup cennetle müjdelenen on sahabi içerisinde yer alması, gazvelerde başarı elde etmesi, Hz. Peygamber'in hem amcasının oğlu hem de damadı olma şerefine nail olması hasebiyle fazileti ile ilgili hadisler birçok sahabiye göre daha fazladır. Bu da normal karşılanmalıdır. Hz. Ali'ye nazaran çok sonradan Müslüman olan Muaviye'nin faziletleri hakkında hadis olmaması da olağan bir durumdur. Kaldı ki sadece Muaviye değil birçok sahabinin fedaili hakkında hadis bulunmamaktadır.

Nesâî'nin rivayetlerinden ve klasik kaynaklardan onun Muaviye'ye kin duymadığı ve onu diğer sahabilerden ayırmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mizzî de Nesâî'nin bu sözlerinin, onun Muaviye hakkında kötü düşünmesine delalet etmediğini, sadece onun bütün durumunu anlatmaktan geri durduğunu belirtmiştir. [973] Nesâî'ye Muaviye hakkında ne düşündüğü sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir: "İslâm, kapısı olan bir ev gibidir. İslâm'ın kapısı sahabedir. Aslında bir eve girmek için kapıyı döven gibi her kim sahabeye eziyet etmek isterse bilsin ki bununla İslâm'a eziyet etmek istemiştir. İşte kim de Muâviye'yi eleştirirse bununla sahabeyi eleştirmek istemiştir"[974] Nesâî'nin bu sözü onun Muaviye hakkında olumsuz düşünmediğini, aksine diğer Sahabiler gibi övdüğünü göstermektedir. Nitekim Dımaşk'ta halkın Hz. Ali'ye karşı

[970] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, s. 104.
[971] İbnü'l-'Edîm, *Buğyetu't-taleb*, II, s. 785; Sehâvî, *Buğyetü'r-râğıb,* s. 129-130
[972] Sehavî, *Buğyetü'r-râğıb,* s. 129-130.
[973] Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 339.
[974] İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk, LXXI, s. 175-176; Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 339.

menfi davranışlarını gören Nesâî, onların ısrarla Muaviye'nin fedailini yazmasını isteyince karşı refleksle Muaviye hakkındaki "Allah onun karnını doyurmasın" hadisini zikretmiş olabilir. Kaldı ki yukarıda zikrettiğimiz gibi bunun beddua değil dua olduğu ihtimali daha güçlü görünmektedir.

Nesâî'nin tasnif ettiği *Sünen*'indeki birtakım rivayetler ve senedlerindeki bazı raviler, onun şii olmadığı, akide olarak Ehl-i Sünnet/Ehl-i Hadise mensup olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca Nesâî'nin ravi değerlendirmelerinde titiz davranması, hadisi aldığı ravinin adalet ve zabt şartlarına bakması konusunda katı kurallar koyduğu malumdur. Özellikle bidat görüşlere ve ideolojik mezheplere çok bağlı olanlardan hadis almadığı bilinmektedir. Nesâî'nin *Sünen*'indeki hadislerin senedindeki ravilerine baktığımızda, bazılarının Hz. Ali ve ailesine olumsuz tavır gösteren raviler olduklarını görmekteyiz. Bu ravilerin yanı sıra *Sünen*'de Muaviye'den birçok rivayeti mevcuttur. Bununla beraber Nesâî *Sünen*'inin bazı nüshalarında "Âdâbu'l-Kudât" ve "Kitâbu'l-Ezan" bölümlerinde Muaviye ismini zikrederken **عنه رَضِيَ اللَّهُ** Radiyallahu anhu (Allah ondan razı olsun) duasına yer vermiştir.[975] Muaviye dışında Hz. Ebûbekir ve Hz. Aişe gibi büyük sahabiler için de bunu kullandığı görülmektedir. Nitekim Şiiler, kendi ideolojik fikirlerine göre Hz. Ali'nin vasilik hakkını elinden aldığı için Hz. Ebubekir'e kin beslemişlerdir. Aynı şekilde Cemel savaşında Hz. Ali'nin karşısında durduğu için Hz. Aişe'ye karşı menfi bir tutum içerisine girmişlerdi.[976] Öte yandan Nesâî, *Sünen*'inde Sıffin savaşında Hz. Ali'ye karşı Muaviye'nin tarafında yer alan Talhâ b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm isimlerine yer verirken "Rahmetullahi aleyhim" (Allah onlara rahmet etsin) demiştir.[977] Ayrıca Nesâî, Şiilerin tel'în ettikleri Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'in faziletleri hakkında birçok hadis rivayetinde bulunmuştur. Yine kendilerinin rivayetine yer verdiği bazı ravileri de Şii oldukları için tenkit etmiştir. Mesela Aclâ' b. Abdullah el-Kûfî hakkında "o kavî değildir, Şiilikte müsrif birisidir" diyerek aşırı Şiiliğe meyilli

[975] Nesâî, "Kitâbu'l-Ezan", 35; "Kitâbu'l-Âdâbu'l-Kudât", 37.
[976] Ayrıntılı Bilgi için Bkz. Eryiğit, Adem, "Şiî-Sünnî İmamet Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)" *Turkish Journal of Shiite Studies* Cilt 2, Sayı 1,2020 s. 71-86; Vehbi Ünal, "Cemel Vakasının Din Sosyolojisi Açısından Değerlendirilmesi", *Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 2017, s. 147-164.
[977] Nesâî, "Ahbâs", 3.

olduğu için sika olmadığını belirtmiş ve eleştirmiştir. Aynı şekilde Ali b. Münzir (ö. 256/870) hakkında da "o apaçık bir Şiidir"[978] diyerek durumunu bildirmiştir.

Nesâî *Sünen*'inde Sahabenin yanı sıra Şiilerin yer yer tekfir ettikleri bazı ravilerden hadis rivayet etmiştir. Mesela Hz. Osman'ı savunup Hz. Ali aleyhtarı olduğu iddia edilen Ebû İshâk el-Cûzcânî'den (ö. 259/873)[979] hadis rivayet etmiştir.[980] Aynı şekilde Kerbela mevkiinde Hz. Hüseyin'i ve Ehl-i beytini şehit eden ordunun komutanı Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas'tan (ö. 67/686) hadis rivayeti mevcuttur.[981] Nesâî Şiiliğe meyilli olsaydı muhtemelen bu ravilerden gelen hadisleri eserine almazdı dememiz mümkündür.

Nesâî'nin *Sünen*'indeki ravilerden yola çıkarak onun Şii olmadığı yukarıdaki örneklerden anlaşılmaktadır. Kanaatimizce ravilerin yanı sıra rivayet etmiş olduğu bazı hadis metinlerinin muhtevası da bu ithamın doğru olmadığını göstermektedir. Mesela Şîa, Kırtas hâdisesinde Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi nas ile halife ilan ettiği ve bizzat onu kendisinden sonra Müslümanlara lider olarak tayin ettiğine dair hadisin sahih olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Ancak Nesâî'nin, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi vasi tayin ettiği hususunu doğru bulmadığına *Sünen*'inde yer verdiği şu rivayetle dikkat çekmektedir: "Kays b. Ubâde'den rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir: Eşter ile birlikte Ali'nin yanına giderek kendisine 'Hz. Peygamber'in başkalarına söylemeyip sadece sana söylediği bir şey var mı? dedik. Kılıcının kınından yazdığı şeyi çıkararak 'Hayır! sadece yazdığım şu şey var' dedi ve orada şunlar yazılıydı 'Mü'minlerin kanları kısas ve diyetle eşittir. Onlar düşmanlarına karşı tek vücut ve kuvvetlidirler, onlardan en aşağı durumda olanı bile düşmana eman verebilir. Dikkat edin! Kafire karşı Mü'min öldürülmez. Kafirlerden zimmî ve müste'men gibi Müslümanlarla anlaşması olan kimseler de öldürülmez. Kim bid'at çıkarırsa o

[978] Zehebi, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, III, s. 157.

[979] Hadis hafızı ile cerh ve ta'dil alimi olan Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kūb b. İshâk es-Sa'dî el-Cûzcânî'den (ö. 259/873) Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Ebû Zür'a er-Râzî, İbn Huzeyme, Ebû Hâtim er-Râzî ve İbn Cerîr et-Taberî rivayette bulundular. Nesâî onun sika olduğunu, Dârekutnî de sika hadis hâfızlarından biri olduğunu söylemişlerdir. (İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, I, s. 158). Öte taraftan İbn Hibbân, Hz. Ali aleyhtarı olduğu ileri sürülen güvenilir muhaddis ve tâbiî Harîz b. Osman'ın görüşlerini benimsediği için ona nisbetle kendisine Harîzî dendiğini, fakat mezhep propagandası yapmadığını ve dindarlığı ile tanındığını söylemektedir. İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, s. 81; İ. Lütfi Çakan, "Cüzcânî, Ebû İshâk", *DİA*, VIII, s. 97-98.

[980] Nesâî, "Tahâret", 133, "Siyâm", 3.

[981] Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs, babası Sa'd b. Ebî Vakkas yoluyla Hz. Peygamber'den naklen "Müslüman ile savaşmak küfürdür, Müslüman'a sövmek ise günah ve Allah'ın yolundan ayrılmaktır" hadisini rivayet etmiştir. Bkz. Nesâi, "Tahrîmü'd-Dem", 27.

kendisine eder kim de bir bid'at çıkaranı himaye ederse Allah'ın, meleklerin ve tüm insanların laneti onun üzerine olsun."[982]

Hz. Âişe'den nakledilen başka bir riaveyette de o şöyle demiştir: "Rasûlullah (sas) Ali'ye vasiyet etti diyorlar. Halbuki vefatından az önce idrarını yapmak için bir kap istemişti de o esnada tüm vücudunu bırakıvermişti, benim göğsüme dayalı olmasına rağmen ben bile vefat ettiğini anlayamadım, şu halde kime vasiyet etti?"[983] Nesâî yukarıda ele aldığımız rivayetleri eserine alarak Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından vasi tayin edilmediğine dikkat çekmektedir.

3.1.6. Nesâi'nin Mihnesi ve Vefatı

Tarih boyunca birçok alim, ilim yolculuğunda çeşitli baskılara maruz kalmıştır. Bu baskılar kimi zaman alimlerin bulundukları yerden kovulmalarına kimi zaman da şehit olmalarına yol açmıştır. Ömrü boyunca baskıya maruz kalan alimlerden birisi de Nesâî'dir. O, hayatı boyunca iki defa baskıya bir diğer adıyla mihneye maruz kalmıştır. Birincisi hocası Hâris b. Miskîn'in onun sultanın bir casusu olduğunu zannederek ders meclisinden kovmasıdır. Hâris b. Miskîn ile Nesâî arasında bir huzursuzluk vardı. Hâris onun şık giyimine aldanarak Halifenin onu gözetlemesi için görevlendirdiği bir casusu olduğunu zannetmiş ve korkmuştur. Bu sebeple Nesâî'yi kendi meclisinden kovmuş ve bir daha yanına gelmesini istememiştir. Nesâî ise onun ders halkalarına gelince kapının arkasında oturur, insanlara okuduklarını dinler ve hadislerini kaydederdi. Bu sebeple Hâris b. Miskîn'den naklettiği hadisler için "Haddesena" ve "Ahberena" siğalarını kullanmaz onun yerine "Kıraaten Aleyhi ve ene esme'u minhu" lafızlarını kullanmıştır. [984]

Nesâî'nin maruz kaldığı ikinci mihne ise ömrünün son yılında ideolojik bazı sebeplerle Dımaşk'ta baskı görmesi ve dövülmesidir. Mısır'dan Dımaşk'a gitmesi hususunda da farklı görüşler vardır. Bir görüşe göre Hac yapmak için Mısır'dan çıkmış ancak Mekke'ye varmadan Dımaşk'a uğramıştır. Başka bir görüşe göre ise uzun süre kaldığı Mısır'da meşhur olunca, Mısır'ın bazı alimleri kendisini kıskanmış ve Dımaşk'a gitmesi için zorlamışlardır.[985]

---

[982] Nesâî, "Kasâme", 9; Ebû Dâvûd, "Diyat", 10; Tirmizî, "Diyat", 16.
[983] Nesâî, "Kitâbu'l-Vasıyyet", 2; Buhârî, "Vesaya", 1; Ebû Dâvûd, "Vesaya", 1.
[984] İbnü'l-Esîr, *Camiu'l-usûl*, I, s. 196-197.
[985] Hamîd Seyyîd, *el-İtticâhu'l-fikhiyy,* s. 44.

Vefatından bir yıl önce Mısır'dan ayrılıp Şam'a giden Nesâî, uzun süre Emevilere başkent olmuş bu şehirde Nasıbî mezhebinin yaygınlaştığını, Hz. Ali aleyhtarlığının devam ettiğini görünce Hz. Ali'nin faziletleri ile ilgili *Hasâisu Ali* eserini telif etti. Muhtemelen Şiilikle anılmasın diye hemen arkasından *Fedâilu's-Sahabe* eserini yazmıştır. Kalabalık bir topluluğun hazır bulunduğu Dımaşk mescidinde *Hasaisu Ali* kitabından bir bölüm okudu. O sırada cemaat "Muaviye'nin fazileti hakkında da bir şeyler yazdın mı?" diye sorunca o "Muaviye kendi başını kurtarsın yeter" demiştir. Başka bir rivayette de "Allah onun karnını doyurmasın' hadisinden başka bir hadis bilmiyorum" dediği nakledilmiştir. Bunun üzerine oradakiler Nesâî'yi ölesiye dövmüş, husyelerine aldığı darbelerin etkisi ile yaklaşık 88 yaşlarında hicri 303 yılında vefat etmiştir. [986] Ali b. Muhammed el-Medâri'î "bazı Ehl-i Beytü'l-Makdis grubu bana Nesâî'nin onlara Hasâis kitabını okuduğunu söylediklerini belirtti. Biz ona "Muaviye'nin faziletleri ile ilgili rivayetler nerede? diye sorunca o **وما يرضى معاوية أن يسكت عنه** "Muaviye hakkında susmak onun için razı olunacak bir durum değil midir?"dedi. Bunun üzerine biz ona baskı yaptık ve onu recmettik, onun karnına ve yanlarına vurduk. O da üç gün sonra öldü.[987]

İmam Nesâî'nin vefat tarihi konusunda ittifak varken nerede vefat ettiği ve kabrinin nerede olduğu hususunda ihtilaflar mevcuttur. Bu hususta Mekke'de ve Remle'de vefat ettiği hususunda iki farklı yer ismi verilmiştir. Nesâî'nin talebesi Ebû Saîd b. Yûnus onun vefatı hakkında şöyle bir nakilde bulunmuştur: "O, Zilkade 302 yılında Mısır'dan çıktı. 303 yılında sefer ayının onüçüncü günü Pazartesi Filistin'de vefat etti." [988] Tahâvî (ö. 321/933) ve Sehâvî de (ö. 902/1497) aynı görüşü belirtmişlerdir. İbn Nukta, Nesâî'nin 303 yılında Filistin'in Remle kentinde vefat ettiğini ifade etmiştir.[989] İbn Asâkir (ö. 571/1176) Nesâî'nin Remle'de vefat ettiğini ve kabrinin Beytü'l-Makdis'te olduğunu bildirmiştir. [990] Ancak Mekke'de medfun

[986] Hakîm, *Mârife*, s. 295-296; Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 339; İbn Asâkir, *Târîhu-Dımaşk*, LXXI, s. 175; İbnü'l-Cevzî, *Muntazâm*, VI, s. 131; İbn Nokta, *Takyîd*, 142; Sehavi, *Fethu'l-muğîs*, IV, s. 346.
[987] İbnü'l-'Edîm, *Buğyetu't-taleb*, II, s. 786
[988] Mizzi, *Tehzibu'l-kemâl*, I, s. 340; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, s. 132; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, I, s. 34.
[989] İbn Nukta, *Takyîd*, s. 143.
[990] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, s. 177.

olduğunu söyleyen Darekutnî (ö. 385/995) ise şöyle demiştir: "Kendisi dövülünce mescidden çıkarıldı, Remle'ye götürüldü, orada vefat etti, Mekke'de defnedildi."[991]

Zehebî'nin Hakîm tariki ile Dârekutnî'den naklettiğine göre Nesâî, dövüldükten sonra "beni Mekke'ye götürün" demiştir. "Mekke'ye götürüldü, orada şehit olarak vefat etti."[992] İbnü'l-Cevzî de (ö. 597/1201) bu rivayete ziyade olarak "Mekke'de Safa ile Merve tepeleri arasında defnedildi" demiştir.[993] İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) ve Muhammed b. İshak el-İsfehânî de onun Mekke'de vefat ettiğini ve orada medfun olduğunu bildirmiştir.[994] Carl Brockelman Nesâî'nin dövüldükten sonra kendisinin Mekke'ye götürülmesini istediğini ve 13 Sefer 303 (19 Ağustos 915) tarihinde Mekke'de vefat ettiğini bildirmektedir.[995]

Nesâî'nin Filistin'in Remle kentinde vefat ettiği ve kabrinin orada olduğu görüşü daha ağır basmaktadır. Zira onun Remle'de vefat ettiğini bildirenler arasında Nesâî'nin öğrencilerinden Tahâvî (ö. 321/933) ve Saîd b. Yûnus (ö. 347/958) bulunmaktadır. Dolayısıyla bizzat Nesâî'yi gören bu öğrencileri, onun nerede vefat ettiğini daha iyi bilecektir kanaatindeyiz. Kaldı ki rical ilminin önde gelen alimleriden Zehebî de İbn Yûnus'un bu rivayetini daha doğru bulmuştur.[996]

Daha farklı bir iddia ortaya atan İbn Hacer (ö. 852/1449) Nesâî'nin etrafındakilerinin kıskançlıkları belli bir seviyeye ulaşınca Remle'ye gittiğini, onu Mescidde yakalayıp dövdüklerini, Nesâî'nin de 'beni Mekke'ye götürün'dediğini ve hasta haliyle Mekke'ye götürüldükten sonra orada şehit olduğunu ifade etmiştir.[997] İbn Hacer'in bu sözünün rical kaynaklarında Nesâî'nin biyografisi ile ilgili bilgilerle uyuşmadığı görülmektedir. Rical ve tarih kaynaklarına baktığımızda onun Mısır'dan bir kargaşa veya istenmemezlik sebebiyle ayrılmadığını görmekteyiz. Nitekim onun Mısır'da kadılık yaptığı nakledilmektedir.[998] Muhtemelen onu çekemeyenler emirin

---

[991] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, 176; Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, II, s. 195; Zehebî, *Siyer,* XIV, s. 132; Zehebî, *İber,* I, s. 445; İbn Ta'zî, *en-Nucûmuz'z-zâhire,* I, s. 334; ed-Dımaşkî, *Tabakâtu'l-ulemâi'l-hadîs*, III, s. 420.

[992] Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 339; İbn Hacer, *Tezkiretu'l-huffâz*, II, s. 701.

[993] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam,* VI, s. 132.

[994] İbn Nokta, *Takyîd*, s. 142.

[995] Carl Brockelmann, *Târîhu Edebi'l-Arabî*, thk. Abdulhalîm Neccâr – Ramazan Abdu't-Tevvâb, Dâru'l-Meârif, Beyrut, 1297/1977, I-VI, III, s. 196.

[996] Zehebî, *Siyer,* XIV, s. 133.

[997] İbn Hacer, *Tehzîb,* XI, s. 124.

[998] Taberânî, *Muʿcemü's-sağīr,* I, s. 48; Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 132; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, 176; Ebî İshâk el-Huveynî, *Neslu'n-nebâl bi-mu'cemu'r-ricâl*, nşr. Ebu Amr Ahmed b. Atiyye, Dâru

onu kadılıktan azletmesi için iftira atmışlardır. İbn Hacer'in "Remle'ye gitti orada Muaviye'nin Fedâîl'ini sordular" sözünde de bir çelişki bulunmaktadır. Çünkü kaynakların çoğunluğunun verdiği bilgiye göre Muaviye'nin fedaili ile ilgili hâdise, Remle'de değil Şam'ın Dımaşk kentinde vukû bulmuştur. Ayrıca Dârekutnî, Nesâî'nin Mısır'dan kargaşa sebebiyle değil Mekke'ye hac farizasını yapmak için çıktığını bildirmiştir.[999] Bu onun Mısır'dan zorla çıkartılmadığı ihtimalini güçlendirmektedir. Nesâî Mısır'dan Hac farizası için çıkınca Mekke'ye gitmeden muhtemelen Mısır'da uzun süre kaldığı için çoktandır görmediği alimlerle görüşmek ve onların meclislerine uğramak için Şam'a uğramış ve orada bu hâdise vuku bulmuştur. Bu sebeple olacak ki hac farizası için Mekke'ye götürülmesini istemiş ancak Mekke'ye varmadan Remle'de vefat etmiştir.

Mucîruddîn el-Hanbelî, Remle beldesinin batı cephesinde, mescid duvarına bitişik olan avlunun yanında bazı salihlerin mezarlarının olduğunu, bu mezarlar arasında cami avlusunda İmam Nesâî'nin de kabrinin bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca cenazesine birçok insanın katıldığını, 7 Zilkade Cuma günü Mescid'i Aksâ'da gıyabi cenaze namazı kılındığını, halkın kendisinin ölümü üzerine çok büyük üzüntü duyduğunu da nakletmiştir.[1000]

Nesâî'nin nerede vefat ettiğinden çok hangi ideolojik sebeplerle mihneye maruz kaldığı ve dövüldüğü hususu önemlidir. Nitekim o, Hz. Ali'nin adının bile anılamadığı bir beldede, onun faziletleri ile ilgili hadisleri telif etmiş ve cesaretli bir şekilde bu eserini Dımaşk mescidinde insanlara okumuştur. Ardından *Fedâilu Sahabe*'yi yazmış ve halka sunmuştur. Böylece diyebiliriz ki halkın ideolojik görüşleri de ateşi fitillemiştir. Netice itibarıyla dövülmesine sebep olmuştur. Bu yönüyle Nesâî için diyebiliriz ki hocası Hâris'in kendisine yönelik muamelesi ile ilk mihneye maruz kalmış, ikincisinde ise Hz. Ali'ye yönelik telif ettiği eser sebebiyle Dımaşk ehli tarafından dövülerek ikinci mihneye uğramıştır.

İbn Abbas, Mısır, 1433/2012, IV, s. 542; Fuâd Sezgîn, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, Riyâd, 1411/1991, I, s. 321.

[999] Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 23.

[1000] Mucîruddîn el-Hanbelî, *Enesu'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-halîl*, thk. Adnân Yûnus Abdulmecîd, Mektebetu Dendîs, Umman 1420/1999, II, s. 266.

3.2. *SÜNENU'N-NESÂÎ*'NİN TASNİF METODU

Tasnif hareketinin başlangıcı, toplumun pratik ihtiyaçları göz önüne alınarak önce müstakil bâblar halinde oluşmuş, daha sonra ise çok yönlü bölümler altında sınıflandırılarak teşekkül etmiştir. Bu şekilde tasnif edilen hadis türü eserler, cami, musannef ve sünen şeklinde isimlendirilmişlerdir. Hicri II. asrın başlarından itibaren tasnif edilmeye başlanan sünen türü eserler, daha öncede ifade ettiğimiz gibi fıkhî hüküm içeren merfû hadisleri, fıkıh konularına göre düzenlemek manasına gelmektedir. Sünenler ibadet, muamelat ve ukubat gibi fıkhi konularla beraber kelami, siyasi ve ahlaki konuları da kısmen içermektedir. Telİf edilen sünen türü eserler, bölüm, tebvib, tertib, bâbların isimlendirilmesi ve metod konusunda birbirinden farklı olabilir.[1001] Bu şekilde telif edilen sünenler bir nevi fıkıh ve hukuk kitaplarının kaynak eserleri durumunda değerlendirilmiştir.[1002]

İlk sünen musanniflerinden yaklaşık bir buçuk asır sonra aynı türde eser telif eden Nesâî, iki sünen yazmıştır. Önce *Sünenü'l-Kübrâ*'yı daha sonra da talep üzerine daha küçük hacimli olan *el-Mücteba* bir diğer adıyla *Sünenu's-Suğrâ*'yı telif etmiştir. Konumuzun sınırlarını aşacağından sadece *Sünenu's-Suğrâ*'yı hangi metot ve amaçla tasnif ettiğine değinmeye çalışacağız. *Sünen*'in tasnif metoduna ve tertibine değinmeden önce, Nesâî'nin iki *Sünen*'inin aynı eserler olup olmadığına ve *Sünen*'in Nesâî'ye aidiyetindeki ihtilaflara yer vermeye gayret edeceğiz.

3.2.1. *Sünenu'l-Kübrâ* ile *Sünenu's-Suğrâ*'nın İsimlendirilmesi ve Eserlerin Nesâî'ye Aidiyeti Problemi

Klasik kaynakların verdiği bilgiye göre Nesâî'nin tasnif ettiği ilk eser, *Sünenu'l-Kübrâ*[1003] olup ikincisi *Sünenu's-Suğrâ*'dır. Nesâî'nin Kütüb-i Sitte'de yer alan *Sünen*'inin hangisi olduğu konusunda ihtilaflar olsa da genel görüşe göre bu çalışması *Sünenu's-Suğrâ*'dır.

Kaynaklarda Nesâî'nin Remle emirinin talebi üzerine ahkam konularını biraraya getirmek suretiyle *Sünenü'l-Kübrâ*'yı telif ettiği geçmektedir. O, bu eseri tamamlayıp

---

[1001] Itr, *Menhecu'n-nakd*, s. 45; Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, s. 239; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 250.

[1002] Koçkuzu, *Hadis İlimleri*, s. 290.

[1003] *Sünenu's-Suğrâ*'nın da kaynağı olan ve 11.770 hadis ihtiva eden *Sünenü'l-Kübrâ* eseri, Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî ve Seyyid Kesrevî Hasan neşretmiştir. Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ,* thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Seyyid Kesrevî Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1991, I-VI; Kandemir, "Nesâî" *DİA*, XXXII, s. 564.

emire sununca emir, kendisinde sahih olan hadisleri bir araya getirmesini istemiştir. Bu meseleye değinen Ahmed b. Mahbûb er-Remlî, Nesâî'den duyduğunu şöyle aktarmaktadır: "Nesâî *Sünenu'l-Kübrâ*'yı telif ettikten sonra Mısır'a rıhle için gidince Filistin'den geçmiş ve Remle beldesine gitmiştir. Remle emirine telif ettiği *Sünenu'l-Kübrâ*'nın bir nüshasını hediye edince emir ona '*Sünen*'deki tüm hadisler sahih midir?' diye sordu. O da 'Hayır' cevabını verdi. Emir 'Sahihleri ondan ayır' dedi. Nesâî de *Sünenu'l-Kübrâ*'dan ayrı olarak *Sünenu's-Suğrâ*'yı telif etmiştir."[1004] İleride detaylı bir şekilde değineceğimiz gibi bu eserin bazı kaynaklarda *Müctebâ* kimi eserlerde de *Müctenâ* şeklinde isimlendirildiği görülmektedir.[1005] Hatta İbnü'l-Ahmer, Nesâî'nin *Müctebâ* olarak isimlendirilen Müntehâb kitabının hepsi sahihtir [1006] dediğini nakletmiş dolayısıyla bir adının da Müntehâb olduğuna işaret etmiştir.

Tasnif döneminde *Sünenu's-Suğrâ* için yaygın olarak kullanılan adının *Müctebâ* olduğu görülmektedir. Nesâî "Kasame" bölümünde "Mâ câe fî kitâbi'l-Kısas mine'l-Müctebâ mimma leyse fi's-Sünen/Sünen'de (Kübrâ) bulunmayıp Mücteba'da zikredilen kısas kitabında gelen hadisler"[1007] ismi ile bir bâb başlığı açmıştır. Bu bâb başlığı da ikisinin ayrı kitaplar olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Mektebetu'l-Mahmûdiyye, Teymûriyye ve Hindiyye nüshalarında *Sünenu's-Suğrâ* için *Müctebâ* ismi kullanılmıştır. Mektebetu Mahmûdiyye'de basılan nüshanın tam ismi *el-Mücteba mine's-Sünenü'l-Kübra li Ebî Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî Rahimehullah* şeklindedir. Söz konusu nüshadaki bu isim *Mücteba*'nın *Kübra*'dan çıkarıldığına işaret etmektedir. Aynı şekilde Teymûriyye nüshasında ise *Kitâbu'l-Müctebâ li İmamu'n-Nesâî* şeklinde isimlendirildiğini görmekteyiz. Hindiyye nüshasında da aynı isimle adlandırılmıştır.[1008] *Sünenu's-Suğrâ*'da geçen bazı bölüm başlıklarında da *Müctebâ* adı ile karşılaşmaktayız. Mesela Müessesetu'r-Risâletu'n-Nâşirûn ve Hindiyye baskılarında "Miyah/Sular" bölümü "Kitâbu'l-Miyâh Mine'l-Mücteba" şeklinde adlandırılmıştır.[1009] Farklı nüshalarda,

[1004] Ebû Yâsîr Muhammed b. Matar b. Osman ez-Zehrânî, *Tedvînu's-sünnetu'n-nebeviyye neş'etuhu ve tatavvuruhû mine'l-karni'l-evvel ilâ nihâyeti karni't-tâsii'l-hicrî*, Dâru'l-Hicre, Riyad 1417/1996, s. 141.
[1005] Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, II, s. 243-244; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, s. 286.
[1006] Tehanevi, *Hadis Usulü*, s. 71.
[1007] Nesâî, "Kasâme", 47.
[1008] Nesâî, *Sünen*, "Mukaddime", s. 69.
[1009] Nesâî, "Miyah", 2.

bölüm başlıklarında ve bablarda Müctebâ ismine sıkça rastlanması, bu eserin *Sünenu'l-Kübrâ*'dan ayrı olarak müstakil bir şekilde tasnif edildiğini göstermektedir.

İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Zehebî (ö. 748/1348), Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361) ve İbn Nâsıruddîn ed-Dımeşkî (ö. 842/1438), Nesâî'nin *Sünen*'ini *Müctebâ* şeklinde adlandıran alimlerdir.[1010] Buna karşılık İbn Nukta (ö. 629/1231), Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451), İbn Hacer (ö. 852/1449), Sehâvî (ö. 902/1497) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi alimler söz konusu eseri *Sünenu's-Suğrâ* şeklinde isimlendirmişlerdir.[1011] Hatta Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Silefî (ö. 576/1180), Ebû Ali en-Nîsâbûrî (ö. 349/960), Dârekutnî (ö. 385/995), İbn Mâce (ö. 273/887) ve Hakim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), Zehebî ve Safedî (ö. 764/1363) gibi alimler de *Sünen*'i *Sahih* şeklinde isimlendirmişlerdir. [1012] Daha farklı bir iddia ortaya atan İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) ise *Bedru'l-Münîr* eserinde *Sünenü'l-Kübrâ*'nın *Mücteba*, *Sünenu's-Suğrâ*'nın ise *Müctenâ* şeklinde adlandırıldığını söylemektedir. Ayrıca Kübrâ'nın diğer adının Dîvânu'n-Nesâî olduğu da belirtilmiştir.[1013]

Nesâî'nin Kütüb-i Sittedeki eserinin *Kübrâ* mı yoksa Suğrâ mı olduğu konusunda da ihtilaflar vuku bulmuştur. Münzirî (ö. 656/1258) ve Mizzî, Nesâî'nin *Sünen*'i denilince maksadın *Sünenu'l-Kübra* olduğunu söylemişlerdir.[1014] Hicri XI. asrın başlarına kadar nüshaları mevcut olan *Sünenu'l-Kübrâ*'nın daha sonra kaybolduğu sanılmıştır. Ancak son zamanlarda bir yazma nüshası bulunmuş ve *Suğrâ* ile karşılaştırıldığında ikisinin aynı eserler olmadığı görülmüştür.[1015] A'zâmî (1932-2017) *Sünenu'l-Kübrâ*'nın uzun süredir kaybolduğunun sanıldığını, ancak yakın

---

[1010] İbnü'l Esîr, *Câmiu'l-usûl*, I, s. 197; Zehebî, *Tezkiretu'l-huffaz*, II, s. 194; Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî, *el-İʿlâm bi-sünnetihî ʿaleyhisselâm (Şerhu Sünen-i İbn Mâce)*, thk. Kamil Avîde, Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, Suûd 1419/1999, I, s. 185; İbn Nâsıruddîn, Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî, *Tavzîhu'l-Müştebih fî zabtı esmâ'i'r-ruvât ve ensâbihim ve elkabihim ve künâhüm,* thk. Muhammed Nuaym el-Erkisûî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1436/2015, I, s. 449.

[1011] İbn Nukta, *et-Takyîd,* s. 140; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 10/301; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine,* V, s. 109; Suyûtî, *Tedrîb,* I, s. 102.

[1012] Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, I, s. 96; Safedî, *el-Vâfî*, VII, s. 86; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, e*n-Nüket ʿalâ kitâbi İ'bni's-Salâh,* thk. Rebî' b. Hâdî, Câmiu'l- İslâmî, Medîne, 1404/1984, I, 480; Nesâî, *Sünen*, Mukaddime, s. 71.

[1013] Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî, *el-Bedrü'l-münîr fî tahrîci ehâdîsi'ş-şerhi'l-kebîr,* thk. Mustafa Ebu'l-ğayd – Abdullah b. Süleyman – Yâsir b. Kemâl, Dâru'l-Hicre, Riyâd 1425/2004, I, s. 283.

[1014] Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Sünen'i Ebû Dâvûd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415, IV, s. 545.

[1015] Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, s. 286.

zamanlarda Türkiye'de bir nüshasının bulunduğunu, bir parçasının da Hindistan'da kendi kasabası Mau'da olduğunu belirtmiştir.[1016]

Son dönem hadis alimlerinden Muhammed Zübeyr Sıddîkî, Nesâî'nin *Müctebâ*'yı, *Kübrâ*'dan sonra bazı arkadaşlarının ricası üzerine telif ettiğini belirtmiş[1017] olsa da klasik tarih ve rical kaynaklarında onun *Müctebâ*'yı (Suğrâ) Remle emirinin isteği üzerine yazdığı belirtilmektedir.[1018] Zehebî *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'* eserinde Nesâi'nin *Sünen*'i için *Müctenâ* ismini kullanmıştır.[1019] Ancak aynı müellif *Tezkiretu'l-Huffâz* eserinde *Müctebâ* ismini kullanmıştır.[1020] Çünkü ona göre *Müctebâ, Sünenu'l-Kübrâ*'dan ayıklanarak muhtasar hale getirilmiştir. İbn Kesîr (ö. 774/1373) Nesâî'nin *Sünenü'l-Kübrâ*'yı telif ettikten sonra ondan seçtiği hadislerle küçük hacimli bir eser meydana getirdiğini belirtmiştir.[1021] Klasik dönemin yanı sıra çağdaş dönem alimleri de bu hususta görüş bildirmişlerdir. Fuad Sezgin (1924-2018) *Sünenu'l-Kübrâ* ile *Müctebâ*'nın aynı kitap olduğunu, *Müctebâ*'nın *Kübrâ*'nın özeti olduğunu belirtmiştir.[1022] Fuad Sezgin (1943-2018) gibi İbn Hayr el-İşbilî de (ö. 575/1179) *Fihrist*'inde *Suğrâ* eserinin *Kübrâ*'nın muhtasarı olduğunu söylemiştir.[1023] Ancak ister *Müctebâ* densin isterse de *Müctenâ* diye isimlendirilsin, bu eserin *Sünenu's-Suğrâ* olduğu hususunda ittifak vardır. Dolayısıyla hem ittifakla kabul edilen görüşe göre hem de bizatihi Nesâî'nin bazı kullanımlarına göre *Sünenu'n-Nesâî* eseri, *Sünenu'l-Kübrâ*'nın ne muhtasarı ne de özetidir. Müstakil bir halde tasnif edilen bir eser olduğu görülmektedir. Bu sebeple Nesâî'nin Kütüb-i Sittedeki *Sünen*'inden bahsedildiğinde bu eserinin *Sünenu's-Suğrâ* (Müctebâ, Müctenâ) olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz Ahmed b. Mahbûb er-Remlî'nin Nesâî'den naklettiği rivayet, Nesâî'nin *Sünenu'l-Kübrâ*'yı Mısır'a gelmeden önce tasnif ettiğini, *Sünenu's-Suğrâ*'yı ise Filistin'in Remle beldesinde veya Mısır'da tasnif ettiğini göstermektedir.

[1016] A'zâmî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s. 161.
[1017] Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 108.
[1018] Nesâî'nin *Sünenu's-Suğrâ* eserini Remle emirinin isteği üzerine tasnif ettiğine dair ayrıntılı bilgi için Bkz. Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, I, s. 102; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-nazar,* I, s. 230.
[1019] Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 131.
[1020] Zehebî, *Tezkiretu'l-huffaz*, II, s. 243.
[1021] İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, s. 123.
[1022] Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabi*, I, s. 328.
[1023] el-İşbîlî, *Fihrist,* s. 155.

Sünenu'l-Kübrâ ile ilgili ortaya atılmış başka bir iddia, bu eserin belli bir vakitte yazılıp bitirilen bir kitap olmadığı, Nesâî'nin hayatı boyunca yazımına devam ettiği bir eser olduğudur. Bu iddialara göre Nesâî, Dımaşk'a gittiğinde *Hasâisu Ali* kitabını telif etmiş ve onu bir bölüm olarak da *Sünenu'l-Kübrâ*'ya dahil etmiştir. Aynı şekilde *Fedâilu Sahabe*, *Amelu'l-Yevm ve'l-Leyle*, *Menâsiku'l-Hâc*, *Fedâilu Kur'ân* ve *Tefsîr* kitaplarının da bu şekilde önce müstakil olarak telif edildiği, daha sonra bir bölüm olarak *Sünenu'l-Kübra*'ya eklendiği belirtilmiştir.[1024] *Sünenu'l-Kübrâ*'nın Nesâî'nin hayatı boyunca yazdığı bir eser olduğu kanaatine katılmamaktayız. Zira klasik islam kaynaklarında verilen bilgilere göre, Nesâî *Sünenu'l-Kübrâ*'yı telif ettikten sonra Remle emirine hediye etmiş, emirin de sahih olan bir kitap yazmasını istemesi üzerine *Müctebâ*'yı telif etmiştir. Hal böyle iken Nesâî'nin henüz tamamlayamadığı bir kitabı Remle emirine hediye etmesi düşünülemez.

Yaptığımız araştırma neticesinde Nesâî'nin *Sünenu'l-Kübrâ*'sını hediye ettiği ve onun talebi üzerine Müctebâ'yı tasnif ettiği Remle emirinin kim olduğunu tespit edemedik. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi Ahmed b. Mahbûb er-Remlî'den nakledildiğine göre Nesâî, *Sünenu'l-Kübrâ*'yı telif ettikten sonra Mısır'a gidince Remle'de durmuş ve *Sünenu'l-Kübrâ'*yı Remle emirine hediye etmiştir.[1025] Nesâî'nin yaşamış olduğu dönemde Remle'de valilik yapan emirlerin kimler olduğunu araştırırken, Nesâî'nin bizzat görüştüğü ve eserini hediye ettiği emirin bu dönemde görev yapan valilerden hangisi olduğunun tespitinin zorluğunu gördük. Klasik rical ve tarih kitaplarında da bu emirin ismine rastlanılmamıştır. *Sünenu'n-Nesâî* şarihi Muhammed b. Ali el-Vellevî (ö. 1442/2020), bu emir için "Meçhul emir" diyerek onun kim olduğunun bilinmediğine işaret etmektedir.[1026]

Nesâî'nin *Hasaisu Ali* gibi müstakil olarak telif etmiş olduğu kitaplara gelince ya bu kitapları *Kübra*'ya aldığı bölümleri çıkararak müstakil hale getirmiş ya da öncesinde telif ettiği kitapları *Kübrâ*'ya dahil ettikten sonra kitabını tamamlamıştır. Birinci ihtimal daha kuvetli görünmektedir. Zira Nesâî ömrünün son yılında Dımaşk'a

[1024] Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Mukaddimetu amelu'l-yevm ve'l-leyle*, thk. Fâruk Hammâde, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, trs., s. 76-77.

[1025] ez-Zehrânî, *Tedvînu's-Sünnetu'n-Nebeviyye*, s. 141.

[1026] Vellevî Sünen şerhi *Zahîretü'l-Ukbâ* eserinde İbnü'l-Esîr'in zikrettiği hadisenin meçhul emir ile Nesâî arasında gerçekleştiğini, tarihte sahih hadisin zayıf olanlarından ayırmasını büyük bir istekle isteyen bunun gibi bir emir görmediğini ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Vellevî, *Zahîretü'l-ukbâ*, I, 53.

gitmiş ve insanların Hz. Ali'ye karşı tavırlarını görünce *Hasâisu Ali*'yi ve ardından *Fedâilu Sahabe*'yi telif etmiştir. Muhtemelen bu kitapları *Kübrâ*'daki bölümlerden ayrı bir şekilde oluşturmamış, *Kübrâ*'da yer verdiği bölümleri müstakil hale getirmiştir. Mesela *Sünenü'l-Kübrâ*'da yer verilen "Hasâis" Bölümündeki bâb başlıkları ile *Hasâisu Ali* kitabında yer alanlar, aynı bâb ve hadislerden müteşekkildir. Hatta bâb ve hadislerin sıralamasının ve hadislerin tariklerinin bile aynı olduğu görülmektedir. Aynı husus, "Amelu'l-yevm ve'l-leyle" eseri/bölümü ile yukarıda zikrettiğimiz bölümler için de geçerlidir. Nesâî'nin *Sünenu'l-Kübrâ* eserinde yer alan bu bölümler ile aynı isimde telif ettiği bildirilen müstakil kitapların, bu bölümlerden ayrı eserler olmadığı, bizatihi bu bölümlerin müstakil hale getirildiği açık bir şekilde ortadadır.

Nesâî'nin iki *Sünen*'ini karşılaştırdığımızda, onun *Sünenu'l-Kübrâ*'daki bazı bölüm ve bâb başlıklarını *Sünenu's-Suğrâ*'ya almadığını görmekteyiz. Aynı şekilde *Kübrâ*'da yer verdiği bölümlerdeki sahih hadisleri seçip illetli olanları bırakma yoluyla *Sünenu's-Suğrâ*'yı telif etmediği de görülmektedir. Hatta *Sünenu's-Suğrâ*'da illetlerini farklı yollarla açıklayarak birçok illetli hadis nakletmiştir. Remle emîrine dediği gibi *Sünen*'i sadece sahih hadislerden oluşturmamıştır.[1027] Bununla beraber "Kitâbu'l-Îmân" ve "Kitâbu's-Sulh" gibi *Suğrâ*'da olup *Kübrâ*'da olmayan bölüm ve bâb başlıkları da vardır. Nesâî'nin *Suğrâ*'da, *Kübra*'da yer almayan bu iki bölüme yer vermesi, *Suğrâ*'nın diğerinin muhtasarı olmadığı ihtimalini güçlendirmektedir.

Sünenu's-Suğrâ muhteva olarak değil şekil itibarıyla *Sünenu'l-Kübrâ*'nın bir özetidir denilebilir. Çünkü Nesâî'nin, *Sünenu's-Suğrâ*'yı yazmasının önemli sebeplerinden biri de illetli hadislerle sahih olanların arasını ayırmak olmuştur. *Sünen*'i yazarken *Sünenu'l-Kübrâ*'dan bazı bâbları ve hadisleri eksiltmek niyetiyle yazmadığı görülmektedir.[1028] Muhteva olarak bakıldığında bu yönü açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda Nesâî her iki kitabında aynı metodu kullanmıştır. Özellikle Müslümanların hayatını ilgilendiren konulara yer vermesi ve eserlerini fıkhi bölümlere ayırması buna örnek olarak verilebilir.

[1027] Hâdî b. Muhammed, *İmâmu'n-Nesâî*, s. 114.
[1028] Hâdî b. Muhammed, *İmâmu'n-Nesâî*, s. 114.

Yukarıda zikrettiğimiz bütün bu adlandırmaların yanı sıra *Sünenu'n-Nesâî*'yi *Musannefu'n-Nesâî* şeklinde isimlendirenler de olmuştur. *Sünen*'in birçok değişik konuyu ihtiva eden bölümlerden oluşması ve Abdurrezzak es-Sanânî'nin (ö. 211/826-27) *Musannef*'ine benzemesinden dolayı *Musannefu'n-Nesâî* şeklinde de isimlendirilmiştir. Ayrıca bazı kesimler tarafından *Câmiu'n-Nesâî* şeklinde isimlendirilmiştir.[1029]

Nesâî'nin *Sünen*'ine yapılan farklı adlandırmalardan sonra bu eserin ona aidiyetinde de çeşitli ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bazılarına göre söz konusu eser, Nesâî'nin öğrencisi Ebûbekr Ahmed b. Muhammed b. es-Sünnî'ye (ö. 364/975) aittir. Zehebî *Siyer*'inde "İbnü's-Sünnî'nin seçerek topladığı *Müctebâ*"[1030] diyerek söz konusu eserin İbnü's-Sünnî tarafından telif edildiğine işaret etmektedir. Aynı müellif *Tezkiretu'l-Huffaz* eserinde de İbnü's-Sünnî'nin biyografisinde Ali b. Ahmed b. Muhammed'in "(İbnü's-Sünnî) *Sünen*'i ihtisar etti ve adını *Müctebâ* koydu"[1031] şeklindeki rivayetine yer vererek yukarıda zikrettiğimiz sözünü teyit etmektedir. Aynı şekilde Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370), Şemseddîn Muhammed b. Abdullah b. Kaysî b. Nâsıruddîn (ö. 842/1438), Muhammed b. İsmail b. Salâh ve Emir es-Sânânî (ö. 1182/1768) gibi alimler de Zehebî'nin bu görüşüne katılmışlardır.[1032] Zehebî'nin böyle bir iddiada bulunurken herhangi bir delil öne sürmediği görülmektedir. Bu iddialara rağmen Mutekaddimun ve Müteahhirûn alimlerin ittifakla kabul ettikleri görüşe göre Nesâî iki *Sünen* yazmıştır. Birincisi *Sünenu'l-Kübrâ,* ikincisi ise *Sünenu's-Suğrâ* bir diğer adıyla *Müctebâ*'dır. İbnü'l-Esîr, İbn Kesîr, İbn Hayr gibi alimler de *Müctebâ*'nın Nesâi tarafından telif edildiğini bildirmektedirler. İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-Ğâbe* eserinde İbnü's-Sünnî'nin *Sünen*'i, Nesâî'den rivayet ettiğini bildirmekte ve bu eseri senedi ile beraber Nesâî'ye nispet etmektedir.[1033]

Sünen'in Nesâî'ye aidiyeti konusunda bazı deliller öne sürülmüştür. Bunlardan biri *Sünen*'in Nesâî'den nakledildiğine dair farklı isnadların mevcut olmasıdır. Söz

---

[1029] el-İşbilî, *Fihrist,* s. 117.
[1030] Zehebî, *Siyer,* XIV, s. 131.
[1031] Zehebî, *Tezkire,* III, s. 101.
[1032] Emir es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr,* 1417/1997, I, s. 199; Hâdi b. Muhammed, *İmâmu'n-Nesâî,* s. 106.
[1033] İbnü'l-Esîr, *Sünen*'in Nesâî'ye dayandırılan isnadını şöyle vermektedir: Ebu'l-Kâsım Yaîş b. Sadaka b. Ali el-Fakîh eş-Şafiî – Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed Mahmeveyh el-Yezidî – Ebû Muhammed Abdurrahman b. Hasan ed-Dûnî – Ebû Nasr Ahmed b. el-Huseyn el-Kessâr – Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed es-Sebtî – Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî. Bkz. İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe,* I, s. 17.

konusu tariklerden birisi İbnü's-Sünnî tarikidir. Bir diğer tarik ise Nesâî'nin oğlu Abdulkerim b. Ahmed b. Şuayb (ö. 344/956) isnadıdır. Başka bir tarik de Ebu'l-Velid b. Kasım es-Sûfî tarikidir. [1034] Nesâî'nin öğrencilerinden İbnü'l-Ahmer de *Müctebâ*'nın, hocası Nesâî'ye ait olduğunu belirtmiştir. [1035] İbnü's-Sünnî'nin Nesâî'den *Müctebâ*'yı birkaç defa başından sonuna kadar dinlediği hususu kendisi tarafından şu senedlerle aktarılmıştır: "Haddesena İmâmu'l-Hâfız Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî bi-Kitâbu's-Sünen Cemîuhû" [1036] , "Ahberena Ebu Abdurrahman Ahmed b Şuayb en-Nesâî" [1037]

Zeynüddîn el-Irâkî de (ö. 806/1404) *Sünenu'l-Kübrâ*'nın Nesâî tarafından yazıldığını, daha sonra ise bizzat kendisinin onu ihtisar edip Remle emirine hediye ettiğini belirtmektedir. [1038] *Sünen*'in Nesâî'ye aidiyetinin yanı sıra onun iki farklı süneninin olmadığını, ikisinin tek kitap olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Ancak ittifakla kabul edilen görüşe göre Nesâî'nin iki farklı *Sünen*'i bulunmaktadır. Birincisi ilk telif ettiği *Sünenu'l-Kübrâ* diğeri ise *Sünenu's-Suğrâ*'dır.

3.2.2. *Sünen*'in Metodu ve Muhtevası

Müctebâ ve *Sünenu's-Suğrâ* şeklinde isimlendirilen *Sünenu'n-Nesâî*, farklı görüşler olsa da cumhura göre 51 bölüm, 2525 bâb başlığı ve 5700 küsür[1039] hadis içermektedir. Abdulfettah Ebû Gudde'ye (1917-1997) göre *Sünen*, 5774 hadis ihtiva etmektedir.[1040] İçinde en az zayıf hadis barındırdığı için Muhammed Ebu Zehv'e göre Kütüb-i Sittede üçüncü sırada yer alır.[1041] Sünen-i Erba'a eserleri içerisinde en çok bölüm ihtiva eden eser olarak bilinmektedir. "Tatbîk", "Hayl", "Ehbâs", "Nahl" ve "Rukbâ" bölümleri Kütüb-i Sitte eserlerinden sadece *Sünenu'n-Nesâî*'de yer alan bölümlerdir. *Sünen*'in tespit edilen ilk şerhi Ali b. Abdullah b. Halef el-Ensârî'ye (ö. 567/1171) aittir.[1042]

[1034] İbn Hayr, *el-Fihrist,* s. 117.
[1035] Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tuhfetu'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-etrâf*, thk. Abdussamed Şerefuddîn, Mektebetu'l-İslâmî, 1403/1983, IX, s. 250.
[1036] İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, I, s. 204.
[1037] İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe,* I, 10.
[1038] Suyûti, *Tedrib,* I, s. 109.
[1039] Sünen'de 5758 ve 5761 hadis bulunduğunu söyleyenler de olmuştur.
[1040] Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 119; Kandemir, "Sünen", *DİA,* XXXVIII, s. 147.
[1041] Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, Dâru'l-Fikri'il-Arabî, Beyrut 1378/1958, s. 418.
[1042] İbnü'n-Ni'me olarak da bilinen Endülüslü müfessir ve hadis hâfızı Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Halef'el-Ensârî'nin on cilt halinde telif ettiği söylenen *el-İmʿân fî şerḥi Süneni (Muṣannefi)'n-Nesâ'î Ebî ʿAbdirraḥmân* adlı şerhinin ilk şerh olduğu ancak günümüze ulaşıp ulaşmadığı, ayrıca bu eserin

Sünen'in Hindiye nüshasında bölüm isimleri çoğu yerde "Mine's-Sünen", "Mine'l-Müctebâ" ve "Mine'l-Müctenâ" şeklinde isimlendirilmişlerdir. Mesela aynı nüshada "Ziynet" bölümü "Kitâbu'z-Ziynet Mine's-Sünen" [1043] şeklinde adlandırılırken Biat bölümü "Kitâbu'l-Biât Mine'l-Müctena" [1044] olarak adlandırılmıştır. Müctebâ ismiyle zikredilen bölümlerden daha önce bahsetmiştik.

Buhârî gibi asıl maksadını bâb başlıklarında göstermeye çalışan Nesâî, bâb başlığı ile toplumun fıkhi olarak pratik ihtiyaçlarına cevap vermeye çalışmıştır. Bu sebeple "Nesâî'nin fıkhı tercemelerindedir" sözünü kullanmamız yerinde olacaktır.[1045] Nesâî bâb başlıklarını titizlikle kullanmış, bazen aynı metne sahip bir hadis için çok sayıda bâb başlığını kendi metodu ile oluşturmuştur. Bâb başlıklarını özenle seçmiş, tamamen kendi görüşlerine uygun oluşturmuş, bâblarda sahabe ve tabiin görüşlerine yer vermemiştir.

Nesâî'nin *Sünen*'inin bazı yerlerinde hadislerin bölüm ve bâb başlığına uygunluğunu sağlamak, şahit ve mütâbîlere işaret etmek ve fıkhın ilgili konusunu hükme bağlamak için ihtisar ve takti' yöntemini uyguladığı görülmektedir. Nesâî rivayet ettiği hadislerin altında hadisin ihtisar ve takti olduğunu belirten kavramlar kullanmıştır. Bazen bir bâb başlığında ihtisar etmiş olduğu tek bir hadis zikretmiş, bâbın altında başka bir hadise işaret etmemiştir. Bir bâb başlığının altında tek bir hadisle iktifa etmiş olması ile asıl maksada ve tercih ettiği görüşe dikkat çekmeye çalıştığı kanaatindeyiz. Bazen hadisin uzun versiyonunu vermemiş bazen de her defasında aynı hadisi tam metniyle yazmıştır. Bunu yapmasındaki gayesi, muhtemelen okuyucunun ve dolayısıyla pratik hayatına tatbik edecek toplumun daha iyi anlamasını sağlamaktır. Nitekim Malik, Buhârî, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin ihtisar ve takti'i en çok

---

Müctebâ ve *Sünenü'l-kübrâ*'dan hangisine yönelik yazıldığı bilinmemektedir. Bkz. ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 304.

[1043] Nesâî, "Ziynet".

[1044] Nesâî, "Biat".

[1045] **فقه البخاري في تراجمه** (Buhârî'nin fıkhı tercemelerindedir/bâb başlıklarındadır) sözü daha çok Buhârî için kullanılmıştır. Buhârî'nin, *Sahîh*'ini fıkhî konulara göre düzenlemesi ve "terâcim" denilen bâb başlıkları altında fıkhî ictihadlarını ortaya koyması, bu şekilde anılmasına sebep olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mühelleb b. Ahmed b. Ebû Sufre el-Mürebbî, *el-Muhtasaru'n-nasîh fî tehzîbi kitâbu'l-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm, Dâru't-Tevhîd, Riyad 1430/2009, I, s. 93; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî, *el-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim*, Muhammed eş-Şâzilî en-Nefîr, Dâru't-Tunûsiyye, 1991, I, s. 161; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, s. 13; Nûreddîn Itr, *Menhecu'n-nakd*, s. 198; Cengiz, Mehmet, "Buhârî'nin (ö. 256/870) Fıkhî/Usûlî Kimliği Üzerine Bir Analiz: İcmâ ve Kıyas Özelinde", *Ulum: Dini Tetkikler Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, Aralık 2021, s. 335-362.

kullanan muhaddisler olduğu bilinmektedir.[1046] Ayrıca bunun hüküm belirlemede kolay bir mekanizma olduğu söylenmiştir.[1047] *Sünen*'deki hadislerin genel itibarıyla sahih oldukları söylenmiş olsa da, Nesâî'nin sadece iki yerde "bu hadis sahihtir"[1048] ve "Ceyyidûn ceyyidûn"[1049] lafızlarını kullandığı görülmektedir.

Sünen'indeki bâb başlıklarını bir yönüyle soru cevap formatında hazırlayan Nesâî, kronolojik bir sistem takip ederek akıldaki soruların hepsine cevap vermeye çalışmıştır. Bazı bâb başlıklarında fıkıhla ilgili bir konuda soru sormuş, altında rivayet ettiği hadislerle cevap vermiştir. Soru-cevap tekniğini bâb-hadis şeklinde kullanarak hükmün anlaşılması için bir izlenim vermeye çalışmıştır. Bu yöntemin insanların sosyal hayatta merak ettikleri dini konulara bir nevi cevap verme hüviyeti taşıdığını göstermektedir. Nesâî bazı bâb başlıklarını soru-cevap yöntemi ile kullanırken bazen en derine inerek önemsiz görülen konulara da değinmiştir. Mesela İstiska namazında *İmam yağmur duasına ne zaman çıkar*[1050] (**باب مَتَى يَسْتَسْقِي الإِمَامُ**) bâb başlığından sonra buna cevap mukabilinde altında hadis zikretmiştir. Sonrasında da imamın yağmur duasını nerede yapacağı merakını gidermek için de *İmamın yağmur duası için mihraba geçmesi bâbı*[1051] (**باب خُرُوجِ الإِمَامِ إِلَى الْمُصَلَّى لِلاِسْتِسْقَاءِ**) ismi ile bir bâb başlığı oluşturmuş ve altında hadis rivayet etmiştir. Yağmur duasında imamın cemaatin hangi tarafında duracağını göstermek için de birkaç bâb başlığı sonra *Yağmur duası esnasında imam sırtını cemaate döner bâbı*[1052] (**باب تَحْوِيلِ الإِمَامِ ظَهْرَهُ إِلَى النَّاسِ عِنْدَ الدُّعَاءِ فِي الاِسْتِسْقَاءِ**) ismi ile bir bâb başlığı oluşturmuştur. Aynı şekilde *Yağmur duasında eller kaldırılarak dua edilir*[1053] (**باب رَفْعِ الإِمَامِ يَدَهُ**) ismi ile bir bâb başlığı açtıktan sonra, ellerin nasıl ve ne kadar kaldırılacağı merakını gidermek için *Eller nasıl kaldırılır?*[1054] (**باب كَيْفَ يَرْفَعُ**) ismi ile bir bâb başlığı açmıştır. Altında da Hz. Peygamber'in ellerini ne kadar kaldırdığı hususunda hadis rivayet etmiştir.[1055] Tüm bu hususlar Nesâî'nin *Sünen*'ini telif ederken gözettiği titizliği göstermektedir.

[1046] San'ânî, *Tavdîh*, II, s. 374; Koçyiğit, *Istılahlar*, s. 421; Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 268.
[1047] Koçyiğit, *Istılahlar*, s. 421.
[1048] Nesâî, "Nikâh", 4; "Eşribe", 22.
[1049] Nesâî, "Âdâbu'l-Kudât", 11.
[1050] Nesâî, "İstiskâ", 1.
[1051] Nesâî, "İstiskâ", 2.
[1052] Nesâî, "İstiskâ", 5.
[1053] Nesâî, "İstiskâ", 8.
[1054] Nesâî, "İstiskâ", 9.
[1055] Nesâî, "İstiskâ", 9.

Gerek soru cevap şeklinde olsun gerekse de birbirinin devamı olsun bâblar arasında önemli bir bağlantı vardır. Örneğin Mevâkit bölümünün 22 ve 23. bâb başlıkları arasında bu durum görülmektedir. Musannif öncelikle 22. Bölümü "yatsı namazına ateme denilmesi ruhsatı" (**الرُّخْصَةُ فِي أَنْ يُقَالَ لِلْعِشَاءِ الْعَتَمَةُ**) şeklinde isimlendirmiş altında da Ebu Hureyre yoluyla Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadise yer vermiştir: "…eğer Ateme ve sabah namazındaki bereket ve sevabı bilselerdi sürünerek de olsa bu namazlara mutlaka gelirlerdi."[1056] Sonraki bâb başlığını ise "Bundaki kerahiyet" (**الْكَرَاهِيَةُ فِي ذَلِكَ**) şeklinde isimlendirerek önceki bâb başlığında yatsı namazına ateme denilmesinin yanlışlığına işaret etmektedir. Bu bâb başlığının altında da İbn Ömer yoluyla Hz. Peygamber'den şu hadisi nakletmiştir: "Bedeviler size üstün gelerek bu yatsı namazının adını (ateme) diye değiştirmesinler. Çünkü onlar develerle meşguliyetlerinden dolayı karanlığa kaldıkları için o ismi verirler, halbuki o **عِشَاءِ** yatsı namazıdır. Siz bu ismi (**عِشَاءِ**) kullanınız."[1057] Nesâî, mezkur hadiste de önceki hadiste olduğu gibi namazın ismini değiştirmenin uygun olmadığını belirtmeye çalışmıştır. Dolayısıyla bâb başlıkları arasındaki bağlam, konunun hükmi durumunu gözler önüne sermektedir.[1058]

Nesâî bazı bâb başlıklarında soruyu sormuş ancak cevabını, altında rivayet ettiği hadisin yanı sıra sonraki bâb başlığında yer verdiği rivayetlerle vermiştir. Mesela Tatbik bölümünde 41. bâb başlığını "kaç organ üzerine secde edilir?"[1059] şeklinde soru ile verirken sonraki bâb başlığını da "bu bâbın tefsiri"[1060] (**تَفْسِيرُ ذَلِكَ**) biçiminde isimlendirerek yedi organ üzerinde secde yapılacağına dair rivayetleri vermiştir. Buna benzer birçok örnek *Sünen*'de yer almaktadır.[1061]

Sünenu'n-Nesâî, bâb başlıklarının yanı sıra içerisindeki hadislerin sıhhati konusunda da Buhârî ve Müslim'den sonra en az zayıf hadis içeren kitap olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Nesâî, cerh ve tadil ilminde en önde gelen isimlerden biri sayılmıştır. *Sünen*'inde yer verdiği raviler için taşıdığı şartların Buhârî ve Müslim'in şartlarından

---

[1056] Nesâî, "Mevâkit", 22.
[1057] Nesâî, "Mevâkit", 23.
[1058] Bâb başlıkları arasındaki bağlam ile hadisler arasındaki bağlam hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Agitoğlu, "Kültürel Bağlam Çerçevesinde Sözlü Kültürün Hadislere Etkisi", s. 21.
[1059] Nesâî, "Tatbîk", 41.
[1060] Nesâî, "Tatbîk, 42.
[1061] Örneğin bkz. Nesâî, "İstiska", 1, 2, 3, 4.

daha ağır olduğunu iddia eden alimler de bulunmaktadır.[1062] İbn Reşîd (ö. 721/1321) "Nesâî'nin *Sünen*'i tasnif edilen Sünenlerden en farklı ve en güzel olanıdır. Sanki onun kitabı illetli olanları beyan etme konusunda Buhari ve Müslim'in *Sahih*'lerinin tariklerini büyük oranda toplamış gibidir" [1063] diyerek *Sünen*'in önemine işaret etmektedir.

Sünenu'n-Nesâî'nin tasnifinin asıl amacına değinen Zübeyr Sıddîki şöyle demiştir: "Nesâî'nin asıl amacı, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin yaptığı gibi sade atıfta bulunacağı yerde hemen hepsini kısaltmadan eserine aldığı hadislerin metin ve muhtelif rivayetleri arasındaki farkları tesbittir." [1064] Nesâî bazen bir hadisin tüm tariklerini vermiş ve aynı hadisi her seferinde zikretmiştir. Bazen de hadisler arasındaki en küçük rivayet farklılıklarını dahi titizlikle inceleyerek hadisi baştan sona tekrar yazmıştır. Bu sebeple Goldziher (1850-1921) kendisi için "küçük işlerle uğraşan" demiştir. [1065] Çünkü o rivayetler arasındaki en küçük farkları da zikretmiştir. Nesâî'nin bu ilmi titizliğini anlayamayan Goldziher, bu sözüyle Nesâî'yi derine inerek basit işlerle uğraşmakla itham etmiştir.

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi *Sünenu'n-Nesâî*, zayıf hadislerin azlığı notasında Buhari ve Müslim'in kitaplarından hemen sonra zikredilmiş olsa da kitabının sıhhati hakkında aslında muhtelif görüşler bulunmaktadır. Nesâî'nin *Sünen*'i, diğer hadis eserleri ile kıyaslandığında sıhhati hakkında muhtelif bilgiler verilmiştir. İbn Mende (ö. 395/1005), Ebû Ali en-Nîsâbûrî (ö. 349/960), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Dârektunî (ö. 385/995) ve İbnü's-Salâh'a (ö. 643/1245) göre Nesâî'nin *Sünen*'indeki bütün hadisler sahihtir. Hatta Endülüs, Kuzey Afrika ve Mağrib'deki bazı alimlere göre Nesâî'nin *Sünen*'i sıhhat konusunda Buhârî'nin *Sahîh*'inden daha üstündür.[1066] Ebû Ali en-Nîsâbûrî ise Nesâî'nin ravilerle ilgili ortaya koyduğu şartların Müslim'in koyduğu şartlardan daha sert olduğunu söyleyerek *Sünen*'in önemine işaret

[1062] Zehebî, *Tezkire*, II, s. 195; Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 131; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIII, s. 108; Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiyye*, III, s. 16; Safedî, *el-Vâfî*, II, s. 364; Emir es-Sanânî, *Tavzîhu'l-efkâr*, I, s. 197; İbn Hacer, *Nüket*, s. 76; Muhammed b. Sâdık, *Tedvînü's-sünnetu'n-nebeviyye fi'l-katneyni's-sânî ve's-sâlis li'l-Hicret*, Mecmeu'l-Meliku'l-Fehd, Medîne trs., s. 39.

[1063] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Zehru'r-rübâ ale'l-Mücteba*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, I, s. 10; İbn Hacer, *Nüket*, s. 484.

[1064] Sıddıki, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 108.

[1065] Goldziher, *Studien*, s. 252.

[1066] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, I, s. 48.

etmiştir.[1067] Nesâî'nin *Sünen*'inde zayıf hadislerin mevcut olduğuna dikkat çeken Bikâi (ö. 885/1480), *Elfiye* şerhinde İbn Kesîr'den naklen şöyle demiştir: "Nesâî'nin *Sünen*'inde mechûlu'l-hal olan bazı raviler vardır. Bir kısım raviler de zayıf sayılmıştır. *Sünen*'inde zayıf, illetli ve münker hadisler de bulunmaktadır."[1068]

Sünenü'l-Kübrâ'yı rivayet eden İbnü'l-Ahmer, Nesâî'nin şu sözünü nakletmiştir: "*Sünenü'l-Kübrâ*'nın çoğunluğu sahih olup bazıları ise illetlidir. Ancak onların illeti belirtilmemiştir. *Müctebâ* olarak isimlendirilen *Müntehâb* kitabının rivayetleri ise hepsi sahihtir."[1069] Aynı şekilde Abdurrahim el-Mekkî de "Nesâî'nin kitaplarının hepsi en şerefli kitaplardır, İslam'da onların bir benzeri yoktur"[1070] diyerek eserlerinin önemine işaret etmektedir. Eserin sıhhat durumuna değinen Sehâvî (ö. 902/1497), *Sünen*'in diğer hadis eserlerine göre en az zayıf hadis içeren eser olarak kabul edildiğini belirtmiştir.[1071] Buna karşılık İbn Kesîr *Sünen*'de çok sayıda mürsel ve munkatı rivayet olduğunu söylemiştir.[1072] Aynı hususu dile getiren İbn Hacer de *Sünen*'in Sahîhayndan sonra en az zayıf hadis ihtiva eden ve ravileri en az cerhedilen hadis eseri olduğunu belirtmiştir.[1073] Öyle ki bazı nüshalarının, *Sahîhu'n-Nesâî* şeklinde basıldığını daha önce zikretmiştik. Bunun sebebi ise kanaatimizce Sehavi ve İbn Hacer'in belirttiği gibi, Nesâî'nin *Sünen*'inde az sayıda zayıf hadis bulundurması ve rical değerlendirmelerinde titiz bir şekilde davranmasıdır.

Nesâî'nin *Sünen*'i denildiğinde hangisinin kastedildiğine dikkat çeken Sindî (ö. 1138/1726) Nesâî'nin *Sünen*'ine yaptığı haşiyede şöyle demiştir: "Tamamı sahih olduğu söylenen *Sünen*, *Sünenu's-Suğrâ*'dır. Bu kanaat hasen hadisin sahih görülmesi sebebiyle dile getirilmiştir. Onda zayıf hadisler az bulunmakta ve eğer bâb altında başka hadis yoksa bunlar hasene ilhak edilmektedir. Bu tür hadisler Nesâî ve Ebû Dâvûd'a göre insanların reyinden daha kuvvetlidir."[1074]

[1067] Ebü'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî, *Şurûtu'l-eʾimmeti's-sitte*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1984, s. 26.
[1068] Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, s. 387.
[1069] Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî, *Hadis Usulü*, Çev. Selman Keleş, Takdim Yayınları, Ankara 2020, s. 71.
[1070] İbn Hayr, *Fihrist*, s. 117.
[1071] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, I, s. 86-87.
[1072] Vellevî, *Zahîretu'l-ukbâ*, I, s. 74-75.
[1073] İbn Hacer, en-*Nüket,* I, s. 484.
[1074] Tehanevi, *Hadis Usulü*, s. 71.

Nesâî mezkur eserinde öncelikle hadislerin farklı tariklerini yazmış, ardından ravilerce hatalı olan isnadı kaydetmiş, sonrasında da sahih olan isnadı açıklamıştır.[1075] Böylece zayıf ve sahih hadisleri birlikte zikretmiştir. O, ravi değerlendirme metodunu şöyle açıklamıştır: "Herkes terkedilmesi gerektiğine dair görüş birliğine varmadığı sürece hiçbir raviyi terketmem. Mesela bir raviyi İbn Mehdî (ö. 198/813-14) sika bulsa da Yahya el-Kattân (ö. 198/813) zayıf görse, Yahya'nın müteşeddid olduğu bilindiği için bu kimse terkedilmez."[1076]

Nesâî'nin metod olarak Müslim'e benzer bir sistem kullanmıştır. Nitekim o, Müslim gibi önce hadislerin tariklerini biraraya getirmiş, bununla genelde isnad ve metindeki kusurları göstermeye çalışmıştır. Ayrıca farklı metinler arasında doğru olanı seçme yoluna gitmiştir. O, bir bâb başlığını yazarken onun altında kendi şartlarına göre önce illetli tariki, daha sonra da sahih olanı vermiştir.[1077]

Nesâî'nin zayıf hadislere yer vermesinin sebepleri arasında sahih olan hadise ziyade hadis rivayet etmek, sahih olanlardan ayrı olduğunu göstermek ve hadisin zayıf olduğunu göstermek yer almaktadır. Bazen hadisin zayıf olduğunu göstermek için isnaddaki zayıflığın sebebini de açıklamıştır. İbnü'l-Cevzî, Nesâî'nin *Sünen*'inde mevzû hadislerin olduğunu bunların sayısının on olduğunu belirtmiştir.[1078] Ancak Suyûtî, İbnü'l-Cevzî'nin mevzû olarak gördüğü birçok hadisin aslında mevzû olmadığını göstermek için *el-Leʾâli'l-masnûʿa fî'l-ahbâri (ehâdîsi)'l-mevzûʿa* eserini telif etmiştir. Kaldı ki İbnü'l-Cevzî'nin dediği gibi *Sünen*'de mevzû hadislerin var olduğunu kabul etsek bile Nesâî'nin müteşeddid bir hadisçi olduğunu göz önüne aldığımızda bunun sebebinin o haberin uydurma olduğunu göstermek olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü aynı uygulamayı zayıf hadisler için uygulamıştır.

Nesâî'nin *Sünen*'inde çok sayıda hadis tekrarına yer verdiği görülmektedir. Hadislerin yanı sıra bâb başlıklarında da bazen tekrara gitmesi dikkat çekmektedir. Bazı alimler eserinde en çok tekrara yer veren müellifin Buhârî olduğunu söylese de genel görüşe göre Kütüb-i Sitte eserleri içerisinde *Sünenu'n-Nesâî* bu hususta ilk

[1075] İbn Receb, *Şerhu ʿİlelu't-Tirmizî,* s. 17.
[1076] Goldziher, *Studien*, s. 340.
[1077] Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2022, s. 209; Ayşe Esra Şahyar, "Sünen-i Nesâî'de Bir Metin Tenkidi Uygulaması Örneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt 12, Sayı 2, 2014, s. 7-26
[1078] Enbiya Yıldırım, "İbnü'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 10, Sayı 1, Haziran 2006, s. 73-126.

sırada yer almaktadır. Nitekim Mansûr Ali Nâsıf, *Tâcu'l-Câmî* eserinde hadis kitapları arasında en çok tekrara yer veren eserin *Mücteba* olduğunu söylemektedir.[1079]

Nesâî'nin bazı bölümlerde farklı bâb başlıklarının altında aynı hadisi zikrettiği görülmektedir. Aynı şekilde bazen tek bir bölümde 20 kadar hadisi çok az lafız farklılığı ile tekrar rivayet etmiştir. Mesela "umirtu en ukatile'n-nâse" hadisini 18 defa rivayet etmiştir. Onun bâb başlıkları ile hadislerde tekrara başvurmasının birçok sebebi bulunmaktadır. En önemlileri arasında mutabaât ve şevâhid getirmek, mübhem olan ravinin ismini zikretmek, aynı metnin farklı tariklerini vererek zayıf ve sahih olan isnadı belirlemektir. Bunlar arasında da daha çok isnad ve metindeki illete işaret etmek üzere tekrarlara başvurduğu görülmektedir. Çünkü Nesâî bazı hadislerdeki bu illetleri bizatihi belirtmiştir. [1080]

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi Nesâî'nin diğer hadis müelliflerinden ayrı olarak yapmış olduğu bir uygulama ise bâb başlıklarında tekrara gitmesidir. Bu özelliği ile Kütüb-i sittedeki diğer eserlerden ayrılmaktadır. Onun dışında bâblarda tekrara giden bir müellifin olmadığını söylemek mümkündür. Mesela *Tevkîtu fi'l Mâ'/Suya ne kadar pislik karışırsa su pis sayılır* bâb başlığını "Taharet" ve "Sular" bölümlerinde iki defa zikretmiştir.[1081] Yine *el-Farku beyne'd Demi ve'l-İstihâze/Hayız kanı ve özür kanı arasındaki fark* bâb başlığını "Taharet" ve "Hayız" bölümlerinde olmak üzere iki defa zikretmiştir.[1082] Aynı şekilde "Eyman ve Nuzûr" bölümünde 39. bâb başlığında yer verdiği "İstisna 'Yeminde İnşallah Demek'" (**الاِسْتِثْنَاءُ**), bâbını 43. bâbda aynı isimle vermiştir.[1083] Her iki bâb başlığının altında da aynı hadisleri farklı isnadlarıyla rivayet etmiştir.

Nesâî bazı bâb başlıklarını da ilaveler yaparak tekrar vermiştir. Mesela "Taharet" bölümünde *Bâbu Mudâcaâtu'l-Hâid/Hayızlı Kadınla Bir Yatakta Yatmak* bâb başlığını [1084] Hayız bölümünde *Bâbu Mudâcaâtu'l-Hâid fî Siyâbi Haydatuhâ/ Kocanın, Hayız Gören Karısıyla Aynı Yatakta Yatması*[1085] şeklinde vermiştir. Bazı

[1079] Şeyh Mansûr Ali Nâsıf, *Tâcu'l-câmiu'l-usûl fî-ehâdîsi'r-Resûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1433/2011 I, s. 18.
[1080] Hâdî b. Muhammed, *İmâmu'n-Nesâî*, s. 186-195.
[1081] Nesâî, "Taharet", 44; "Miyah", 3.
[1082] Nesâî, "Taharet", 139; "Hayız", 6.
[1083] Nesâî, "Eymân ve'n-Nuzûr", 39, 41.
[1084] Nesâî, "Taharet", 178.
[1085] Nesâî, "Hayız", 10.

bâblarda da lafızlar takdim tehir edilerek veya mana ile rivayeti verilerek yine aynı anlam ile tekrar verilmiştir. Mesela "Taharet" bölümünde *Bâbu Ta'fîru'l İnâi'l-lezî veleğe fihi'l-Kelbu bi't-Turâb/Köpeğin Yaladığı Kabın Toprakla Temizlenmesi bâbı*[1086] başlığını "Miyah/Sular" bölümünde *Ta'fîru İnâetu'l-Lezî bi't-Turâb min vulûği'l-Kelbî fihi* şeklinde tekrarlamıştır.[1087]

Nesâî'nin farklı bölümlerde aynı hadis ve bâbları tekrar etmesinin bir sebebi de bir konunun fıkhî yönlerine dikkat çekmesi olabilir. Böylece aynı bâb başlığı veya hadisler farklı bölümlerde tekrar verilirken bölümle ilgili farklı manalara işaret etmektedir. Nitekim bir hadisin içerisinde birden fazla hüküm bulunabilir. Nesâî de Buhârî gibi fıkhi bir hüküm taşıyan bir hadisi farklı tariklerle rivayet ederek o hükmü sabitleştirmek istemiş olabilir.

Nesâî bazen birden fazla konu için bir hadisi birçok kez tekrar etmiştir. Mesela "Ameller niyetlere göredir" hadisini 16 defa zikrettiği görülmektedir. "İnsanlarla savaşmakla emrolundum" hadisini de 18 defa tekrar etmiştir. Aynı şekilde Kusûf bölümünde 44 hadis rivayet etmiştir. Bunlardan 21 hadis aynı metin olup kısmen farklı lafızlar ve ziyadelerle tekrar edilmiştir. Nesâî'nin hadis tekrarlarına yer vermesinin başka bir nedeni de rivayetler arasındaki isnadların sıhhatini belirtmek olmuştur. O bazı yerlerde hadislerin sahihini, zayıfını, en zayıfını ve illetini zikretmiştir.

Nesâî hadis tekrarlarına yer verirken bazı muhaddisler gibi farklı isnadlarını vermekle yetinmemiştir. Her isnadı yazarken genel itibarıyla altına aynı metni tekrar yazmaktan üşenmemiştir. Sadece isnadını verdiği örnekler çok azdır. Aynı hadis bir bâb başlığı altında tekrar edildiği gibi farklı bâb başlıklarında da muhtelif isnadlarla rivayet edilmiştir. Bunu bölüm ve bâb başlığına uygunluğunu sağlamak için yaptığını müşahade etmekteyiz. Tekrarların bir sebebinin de farklı tarikleri göstermek olduğu görülmektedir. Ayrıca fıkhi farklılıklara işaret etmek için tekrara gitmiştir. Bu sebeple Nesâî, hadislerin farklı varyantlarını vererek bütüncül bir yaklaşım tarzı benimsemiştir diyebiliriz.

Sünenu'n-Nesâî, metodunun yanı sıra muhteva yönüyle de önemli bir yer teşkil etmektedir. Öncelikle *Sünen*'in bir hadis eseri olduğu gibi bir fıkıh kitabı hüviyetinde

[1086] Nesâî, "Sular", 8.
[1087] Nesâî, "Taharet", 52.

olduğunu da bilmemiz gerekir. Nesâî, daha çok hadisçi kimliğiyle öne çıksa da fıkıhçı kimliğini de korumayı başarabilmiş bir muhaddistir. Özellikle *Sünen*'inde yer verdiği bölümlerin adları ve sıralaması, bir fıkıh kitabının metoduna benzemektedir. Bâb başlıklarını vermesi ve altında rivayet ettiği hadisin mahiyeti hakkında bilgi vermesi, fıkıh eserlerine olan benzerliğini göstermektedir. Mesela "Tahâret" ve "Sular" bölümlerinde, temizlik hakkında çok ince detaylara inerek geniş bilgiler vermektedir. Yukarıda değindiğimiz gibi neredeyse ilgili konu hakkında akılda soru işareti bırakmayacak bir tertip ile eserini tasnif ettiği görülmektedir. Örnek verecek olursak "Eller kaç defa yıkanır bâbı?"[1088], "Hangi elle mazmaza yapılır bâbı"[1089], "Yüz kaç defa yıkanır bâbı"[1090], "Yıkamaya hangi ayakla başlanır bâbı"[1091], "Misvaklama nasıl yapılır bâbı"[1092] şeklinde merak edilen bazı konularda bâb başlığını soru şeklinde vermiştir. Cevap olarak da altında ilgili hadisleri aktarmıştır.

Nesâî'nin eserinde gözettiği bu titizliğe değinen Carl Brockelman şöyle demiştir: "Tâki rükû ile secdelerdeki ve ikisinin arasındaki bütün dua ve zikirleri dahi zikretmiştir. İstiaze ve benzeri ince detay gerektiren birçok konu hakkındaki hadisleri rivayet etmiştir…"[1093] Nesâî'nin değinmiş olduğu bu ince detayların genel itibarıyla fıkhi nitelikli konular olduğu görülür. Bu sebeple Nesâî'nin *Sünen*'ini okuyan biri, adeta bir fıkıh kitabı okuduğunu zanneder. Çünkü fıkıh müellifleri, eserlerini telif ederken ince detaylara değinmektedirler. Nesâî'nin bu yönüyle onlara benzer bir hadis eseri telif ettiği görülmektedir.

Nesâî *Sünen*'inde muhtelif olan ya da ihtilaflıymış gibi görünen bazı hadislere de yer vermiştir. O, muhtelif hadislere yer verdiği için onun tercihinin hangi yönde olduğunu tespit etmek güçtür. Zira bir hadis rivayetinin hem sahih tarikini hem de zayıf tarikini vererek rivayetle ilgili tüm isnadlara yer vermeye çalışmıştır. Mesela "Ezan" bölümünün dokuzuncu bâb başlığında "Bilal geceleyin ezan okur. Siz, İbn Ümmü Mektûm ezan okuyuncaya kadar yiyin ve için"[1094] hadisini rivayet ederken onuncu bâb başlığında "İbn Ümmü Mektûm ezan okuyunca yiyin için fakat Bilal ezan

[1088] Nesâî, "Tahâret", 79.
[1089] Nesâî, "Tahâret", 69.
[1090] Nesâî, "Tahâret", 76.
[1091] Nesâî, "Tahâret", 90.
[1092] Nesâî, "Tahâret", 3.
[1093] Brockelman, *Târîhu edebi'l-Arabî*, III, s. 196.
[1094] Nesâî, "Ezan", 9. Ayrıca bkz. Buhârî, "Ezan", 11; Dârimi, "Salat", 4.

okuyunca yeme içmeyi bırakın"[1095] hadisine yer vermiştir. Burada hangisinin sabah ezanını hangisinin akşam ezanını okuduğu konusunda ihtilaf bulunmakta, Nesâî de herhangi bir açıklama yapmadan her iki hadisi nakletmektedir. *Sünenu'n-Nesâî*'nin metod ve muhtevası özet olarak değindiğimiz bu hususlardan ibarettir. Ancak çalışmamızın konusu gereğince metodundan ziyade muhtevasına yer vermeye çalışacağız. Bu sebeple *Sünen*'in muhtevasının oluşmasında etkili olan sosyo-kültürel etkenler üzerinde durulacaktır.

3.3. *SÜNENU'N-NESÂÎ*'NİN OLUŞUMUNDA SOSYO-KÜLTÜREL ETKENLER

Önceki bölümlerde bir muhaddis olarak İmam Nesâî'nin ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel hareketlerle olan ilişkisine ve *Sünen*'in metod ve muhtevasına değinmeye çalıştık. Bu başlıkta ise ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel hareketlerin, onun görüşlerini yansıttığı *Sünenu'n-Nesâî*'nin tasnifi, tertip ve düzenindeki tesirleri üzerinde durmaya çalışacağız. Böylece bu tesirlerin *Sünen*'in muhtevasındaki izlerini ele almada bir zemin oluşturmayı planlıyoruz. Zira böyle bir tesirin olduğunu tespit etmemiz durumunda hadis edebiyatının ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel yapılardan bağımsız bir şekilde oluşmadığını daha yakından görmüş olacağız.

3.3.1. *Sünen*'in Telif Edilmesinde İlmî ve Fikrî Hareketlerin Etkisi

Hicri II. asrın başlarına kadar ahkama yönelik rivayetleri toplamak şeklinde özel bir tasnif olmadığı bilinmektedir. Nitekim II. asrın ilk yarısından itibaren tedvin ve tasnif dönemleri başlamış, ahkama dair hadislerin fıkıh kitaplarının metoduna göre kaleme alınması ile sünenler ortaya çıkmıştır. Mekhûl b. Ebû Müslim'in (ö. 112/730) *Kitâbü's-Sünen fi'l-fikh* eseri ile hadisleri ilk defa konularına göre tasnif eden İbn Ebû Arûbe'nin (ö. 156/773) *es-Sünen* eserinin bu türün ilk örnekleri olduğu belirtilmiştir.[1096] Bu musannifleri ve eserlerini İbn Ebû Zi'b (ö. 159/776), Evzâî (ö. 157/774), Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Muhammed b. Fudayl (ö. 195/811) ve Saîd b. Mansûr'un (ö. 227/842) *Sünen*'leri takip etmiştir.

[1095] Nesâî, "Ezan", 10. Ayrıca bkz. Buhârî, "Ezan", 11; Dârimi, "Salat", 4.

[1096] İbnu'n-Nedîm, *Fihrist,* s. 318; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî,* I, s. 19-20; Kandemir, "Sünen", *DİA,* XXXVIII, s. 141.

Tasnif döneminin başlangıcının hicri 120 ya da 130 yılları olduğu belirtilmektedir. Bu tarihlerden sonra hadis tasnifinin yoğun bir şekilde yapıldığını görmekteyiz. Mekhûl'un *Sünen*'ini tasnifin ilk örneği olarak saydığımızda, tasnifin başlangıcını Hicrî 113'ten öncesine dayandırmamız gerekecektir.[1097] Bununla beraber ilk hadis tasnifçilerinin oluşturdukları eserlerin genelde ahkama yönelik olduğu ve ilk tasnifin sünenler olduğu belirtilmiştir. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) tasnif edilen ilk eserlerin *Sünen* olduğunu, buna örnek olarak İbn Cüreyc'in ve sonrasında Ma'mer b. Râşid'in Yemen'de *Sünen* telif ettiklerini ifade etmiştir.[1098] Ebû Tâlib el-Mekkî'nin bu görüşünü savunan Koçyiğit; "İkinci asrın başlarında tedvin ve tasnif faaliyetinin başlaması ile ortaya çıkan ilk hadis eserleri, *Sünen* denilen bu çeşit koleksiyonlar olmuştur" [1099] diyerek sünenlerin hadis edebiyatının ilk ürünü olduğuna işaret etmektedir.

Günümüze ulaşan ve ulaşmayan sünenler hakkında bilgi veren İbnü'n-Nedim, *Fihrist*'inde hem çok konulu hadis türlerinin hem de hadis tasnifinin ilk türünün *Sünen* olduğunu bildirmektedir. Hatta ilk hadis musannifi İbn Cüreyc hakkında şu bilgiyi nakletmektedir: "Diğer *Sünen* eserleri gibi onun da taharet, siyâm, salât, zekât ve diğer konuları içeren *Kitâbu's-Sünen* isminde bir kitabı vardır."[1100]

İleride değineceğimiz gibi *Sünen* türünün ortaya çıkmasında, toplumsal ihtiyaçların yanı sıra müesses fıkha tepki amacının da taşındığı belirtilmektedir.[1101] Bu sebeple Subhî es-Sâlih gibi hadis ve fıkhın birlikte tedvin ve tasnif edildiğini düşünenler olsa da [1102] bazı hadis tarihçileri hadis edebiyatının aslında fıkıh edebiyatından sonra teşekkül ettiği kanaatindedirler. Sünenlere ve fıkıh kitaplarına baktığımızda ikisinin de aynı düzen ve tertip ile oluşturulduğunu görürüz. Bu sebeple sünenler yaygın olarak fıkıh kitaplarına bir nevi tepki olarak oluşturulmuştur.

[1097] Sami Önler, "Sünen Edebiyatı ve Mekhûl ed-Dımeşkî'nin Sünen'i" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 16, Sayı 27, 2013, s. 227-247.

[1098] Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî, *Kûtü'l-kulûb*, thk. Âsım İbrâhim, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005, I, s. 273.

[1099] Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 210.

[1100] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, I, s. 278.

[1101] Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 84-93, Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 102-110; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2018, s. 81

[1102] Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 273.

Sünenler, diğer hadis türleri gibi oluşumunda bazı ilmî ve fikrî cereyanlardan etkilenmişlerdir. Bu bağlamda diyebiliriz ki hadis tasnifine sevk eden amiller arasında, ilmî ve fikrî yapının da yer aldığı görülmektedir. Nitekim İbn Hacer'e göre tabiîn döneminin sonlarında, alimlerin farklı beldelere dağılması ile Hâricîler, Râfızîler ve Kaderîler gibi bazı bidat ehli mezheplerin ortaya çıkması üzerine hadis eserleri tedvin ve tasnif edildi. O, bu dönemde özellikle ahkam konularını ihtiva eden hadis eserlerinin telif edildiği kanaatindedir.[1103] Hadis tasnifinin İbn Hacer'in dediği gibi bidat ehli mezheplere karşı oluşturulduğu doğrulanabilir bir gerçektir. Ancak etken olarak sadece bidat ehli mezhepleri gösteremeyiz. Özellikle sünen türü hadis edebiyatının oluşumundaki en büyük etkenlerden birinin fıkıh eserleri olduğu görülmektedir. Ali Yardım, sünen ile fıkıh kitaplarının tertip ve muhteva açısından birbirlerine benzerlik arz ettiklerini, fıkıh kitaplarında müctehid ve fakihlerin sözlerinin yer almasına karşılık, sünenlerin Hz. Peygamber'in hadislerinin ve yer yer sahabe ve tabiin sözlerinin yer aldığı kaynaklardan oluştuğunu bildirmektedir.[1104] Sünenlerin bir nevi hadislerle yazılmış birer fıkıh kitabı olduğuna dikkat çeken Ali Yardım'ın tespitlerinde olduğu gibi, sünenler Ehl-i Reyin fıkıh anlayışına karşı bir nevi tepki olarak ortaya çıktığı için bu tür eserlerin oluşumunda, ilmî ve fikrî yapının açık bir şekilde etki ettiği söylenebilir.

Sünen türü eserler Ehl-i Hadis'in fıkıh anlayışına yönelik fikrî yapısını taşımaktadır. Özellikle bu dönemde Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey arasında vuku bulan fikrî ihtilaflar, tasnif edilen eserlerde de kendini göstermiştir. Ehl-i Rey, ahkama yönelik fikrî yapısını, ictihat ve fetvalarını ihtiva eden fıkıh kitapları telif etmekle ortaya koyarken, Ehl-i Hadis buna sünnet malzemesinden oluşturmuş oldukları ahkam hadisleri ile karşılık vermişlerdir.[1105] Böylece Ehl-i Hadis, fıkhın kaynaklarının hadisler olduğuna dikkat çekmiştir.

Hadisçilerin sünen türü eserleri oluşturmalarının bir sebebinin de kendilerinin sadece nakilci olduğu, hadisin dirayet yönünü bilmedikleri algısını ortadan kaldırmak olduğu belirtilmiştir. Kanaatimizce hadis alimlerinin kendilerine yöneltilen "sadece

[1103] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, s.8.
[1104] Yardım, *Hadis II*, s. 86.
[1105] Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 204.

nakilci" ithamını bertaraf etmek ve fıkhi konulara hadislerle cevap vermek için bu eserleri oluşturduklarını söylemek mümkündür.

Hadis eserleri ile fıkıh kitapları aynı muhtevaya sahip olsalar da bu kitaplar ayrı disiplinlere ait eserlerdir. Sünenleri tamamen bir fıkıh kitabı olarak görmenin yanlış olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü fıkıh kitapları müctehit alimlerin reyleri esas alınarak oluşturulmuş kaynaklardır. Sünenler ise tamamen hadislere dayalı hadis edebiyatının türlerinden birisidir. Bu sebeple muhteva olarak bu iki disiplinin telif ettiği eserler birbirine benzese de şekil ve malzeme olarak birbirinden bağımsızdır.

III. asrın başlarında tasnif faaliyetleri yaygın hale gelmiş, hadis alanında önemli derecede araştırmalar yapılmış, bunun sonucunda uzman hadis alimlerinin yetişmesi ile beraber hadis ıstılahları ve hadis ilimleri ortaya çıkmıştır.[1106] Bütün bunları içerisinde ihtiva eden muazzam bir hadis edebiyatı ve hadis metodolojisi meydana gelmiştir. Nesâî'nin yaşadığı III. asrın hadis ilmi açısından önemli olan yönü, ikinci asrın başlarında tasnif edilmiş olan hadislerin, ahkam açısından değerlendirilip gerekli prensipleri tespit etmek olmuştur. Yukarıda zikrettiğimiz gibi sünenlerin oluşumundaki etkenlerden biri olan ilmî ve fikrî yapının yansımalarını Nesâî'nin *Sünen*'inde de görmekteyiz. Nesâî'nin yaşadığı dönemin ilmî ve fikrî yapısı ile bu konuda kendi görüşlerinin *Sünen*'e yansımalarına değinerek konuyu somut hale getirmeye çalışacağız.

3.3.1.1. Nesâî'nin İlmî ve Fikrî Görüşlerinin *Sünen*'e Yansıması

Nesâî'ye gelene kadar sünen türünde birçok eser telif edilmiş ve hadis edebiyatına kazandırılmıştır. Nesâî, kendi ifadesiyle daha çocuk yaşta iken Kuteybe b. Saîd gibi hadis alimlerinin yanında ilim yolculuğuna başlamıştır. Yine kendi ifadesiyle Kuteybe'nin yanında 14 ay kaldıktan sonra diğer ilim beldelerine yolculuk yapmış ve ömrünün sonuna kadar rıhle halinde olmuştur.[1107] Onun Ehl-i Sünnete mensup bir alim olduğu, tasnif ettiği *Sünen*'inden anlaşılmaktadır. Özellikle eserinde yer verdiği *Kitâbu'l-Îmân ve Şerâiuhû* bölümü bunu açık bir şekilde göstermektedir.

[1106] Ahmet Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi İlk Üç Asır*, MÜİFV Yay., İstanbul 2020, s. 46.

[1107] Nesâî'nin ilk rıhlesi hakkındaki sözü için bkz. İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, I, s. 115; İbnü'l Esîr, *el-Kâmîl fi't-Târîh*, VI, s. 152; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, I, s. 23; Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 125; Sübkî, *Tabâkâtu'ş-Şâfiyye*, II, s. 83; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, I, s. 36; Suyûtî, *Tabâkâtu'l-huffâz*, s. 307; İsnevî, *Tabâkâtu'ş-Şâfiyye*, II, s. 268.

Nesâî'nin *Sünen*'inde yer verdiği *Kitâbu'l-Îman ve Şerâ'iuhû* bölümü, onun fikrî yapısına dair bilgi sunmaktadır. Bu fikrî yapılardan en önemlisi, Nesâî'den önce olduğu gibi onun döneminde de çokça tartışılan iman konusudur. Bilindiği üzere Hâricîler'in tekfir hareketi ile iman tartışmaları ortaya çıkmıştır. Sıffîn savaşında büyük günah işledikleri için Hz. Ali ile Muaviye'yi tekfir eden Hâricîler, büyük günah işleyenlerin kafir olacaklarını söylemiş ve bu prensibi yaymışlardır.[1108] Hâricîlerin bu hareketine karşı da Mürcie mezhebi, imanın amelden ayrı bir şey olup sadece dilin ikrarından ibaret olduğunu belirtmişlerdir. Bazı Hanefi Fakihler, Mutezile ve Kerramiye mezhebi de Mürcienin bu düşüncesine sahip çıkmıştır.[1109] Dolayısıyla ilk defa Mürcie tarafından tanımı yapılan iman kavramı ve imanın mahiyeti, amelin imandan bir parça olup olmadığı, imanın artıp eksilmesi, imanda istisna, imanın dereceleri ve şubelerinin neler olduğu hususundaki münakaşalar, III. asrın kelami tartışmaları olmuştur. Ashabu'l-Hadis ise iman ve amel ilişkisi hakkında ne Hâricîlerin ne de Mürcie mezhebinin görüşlerine katılmış, daha mutedil bir yol izlemiştir. Hadis alimleri, Hâricîlerin ve Mürcîlerin iman anlayışını eleştirmiş ve bu hususta hem müstakil hem de bölüm olarak *Kitâbu'l-Îmân* bölümlerini oluşturmuşlardır. Burada da bâb başlıkları ve rivayetleriyle Ehl-i Hadis'in iman anlayışını ortaya koymuş, muhalif görüşte olanlara da bir reddiye niteliğinde paylaşmışlardır. Kitâbu'l-Îman ile ilgili ilk defa kitap telif eden Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam (ö. 224/838) ve İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *Kitâbu'l-Îman* eserlerinde bu hususu görmek mümkündür. Biz burada bu tür tartışmalara fazla girmeden Nesâî'nin iman ve diğer kelami doktrinler hakkındaki görüşlerinin *Sünen*'ine yansıyıp yansımadığına değinmeye çalışacağız.

Nesâî iman meseleleri hakkındaki görüşlerini *Sünen*'inin 48. bölümünde yer verdiği *Kitâbu'l-Îman ve Şerâ'iuhû* bölümündeki bâb başlıklarında ve rivayetlerde ortaya koymuştur. O, kendinden önceki müellifler gibi bu bölüme sadece "Kitâbu'l-Îmân" ismini vermemiş devamında "Şerâi'uhû" yani "özellikleri" şeklinde isimlendirmiştir. Nesâî, iman bölümüne *Sünenu's-Suğrâ*'da yer vermiş olup *Kübrâ*'da böyle bir bölüm açmamıştır. O, bu bölümde iman ile alakalı tartışmalı konular hakkındaki görüşünü, bâb başlıkları ve rivayetlerle ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bölümün ilk bâb başlığını "en faziletli amel" ismiyle oluştururken altında da en faziletli

[1108] Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, I, s. 114.
[1109] Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-firak,* Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût 1397/1977, s. 351; Vellevî, *Zahîretü'l-ukbâ,* XXXVII, s. 44-55.

amelin iman olduğu rivayetine yer vermiştir.[1110] Ardından İmanın ve islamın sıfatları şeklinde iki ayrı bâb başlığı açarak, müslüman ile mümin arasındaki farka dikkat çekmeye çalışmıştır. Devamında iman, İslam ve ihsanın tarifleri, imanın bölümleri, imanın eşitliği, imanın artıp eksilmesi, mümin olmanın özellikleri şeklinde 33 bâb başlığı içinde 54 hadise yer vermiştir. Konu başlıklarında iman anlayışını ve muhaliflere karşı itirazlarını dolaylı olarak serdetmeye çalışmıştır.

En faziletli amelin iman olduğuna yönelik rivayete yer vermesi, amelin imandan bir cüz olup olmadığı tartışmasının izlerini taşımaktadır. Çünkü *İman edenler ve salih amel işleyenler…*[1111] ayetinden de anlaşıldığı üzere iman ile amel ayrı şeylerdir. Amel uzuvlara ait olan davranışlar iken iman tasdik ve ikrara dayanan bir olgudur.[1112] Nesâî'nin iman konusundaki düşüncesinin, oluşturduğu bâb başlıklarından anlaşıldığı söylenebilir.

III. asırda tartışılan görüşlerden birisi de İman ile İslam kavramlarının aynı anlamda kullanılıp kullanılmadığı hususudur. Mutezile'ye göre İman ve İslam aynı anlamda kullanılan kavramlar olup Kur'an'da geçen din ile İslam kavramları da aynı manaya gelir.[1113] Hanefi fakihlere göre ise İman ve İslam kavramları, ayrı anlamlar ihtiva ettiği gibi birbirini tamamlayan kavramlardır. Ebû Hanîfe "İmansız İslam, İslamsız İman bir mana ifade etmez" diyerek bu hususa dikkat çekmeye çalışmıştır.[1114]

Hadis alimleri İman ile İslamın aynı muhtevaya sahip olup olmadığını araştırmış ve muhtelif fikirler ortaya atmışlardır. Bazı hadisçiler İman ile İslamın birbirinden farklı olduğunu, aynı anlamda kullanılamayacağını savunurken bazıları da bu iki kavramın aynı manaya geldiğini benimsemişlerdir. Her iki taraf da amellerin İmandan bir parça olduğunu savunmuş ancak amellerin İslamdan bir cüz olup olmadığı hususunda tartışmışlardır. Öte taraftan bazı hadis alimleri de görüş belirtmemişlerdir.[1115]

[1110] Nesâî, "Îmân ve Şerâiuhû", I.
[1111] Kehf, 18/107.
[1112] Vellevî, *Zahîretü'l-ukbâ*, XXXVII, s. 168.
[1113] Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehebe, Kâhire 1416/1996, s. 707.
[1114] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber*, thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî, Hâdimu'l-Âlem trs., s. 151-152.
[1115] Sönmez Kutlu, *Selefiliğin Arka Planı –İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*, Otto Yayınları, Ankara 2016, s. 142.

Yukarıda zikrettiğimiz hususlarla alakalı olarak İmam Nesâî, İman ile İslam hakkında iki farklı bâb başlığına yer vermiştir. Nesâî'nin İman ile İslamın aynı şey olup olmadığı konusunda kendi görüşünü "İmanın lezzeti"[1116] ve "İslamın lezzeti" [1117] şeklinde iki ayrı bâb başlığı açarak göstermeye çalıştığı kanaatindeyiz. Nesâî "İmanın lezzeti" bâb başlığında sadece lafız değişikliği olan ve farklı tariklerden gelen şu hadise yer vermiştir: "Şu üç özellik kimde bulunursa İmanın lezzetini tadar, herkesi ve her şeyi Allah için seven kimse, Allah ve Rasûlünü her şeyden ve herkesten daha çok seven kimse, Allah'ın kendisini küfürden kurtardıktan sonra tekrar küfre dönmektense, ateşe atılmayı tercih eden kimse."[1118] Musannif "İslam'ın lezzeti" bâb başlığında ise yine Enes b. Mali'kten rivayet edilen şu hadise yer vermiştir: "Üç özellik kimde olursa İslâm'ın tadını alır: Allah ve Rasûlünü her şeyden daha çok seven kimse, sevdiklerini sadece Allah rızası için seven kimse, ateşe atılmaktan hoşlanmadığı gibi küfre dönmekten de hoşlanmayan kimsedir."[1119] Kanaatimizce Nesâî'nin "İslamın lezzeti" ve "İmanın lezzeti" şeklinde farklı bâb başlıkları açarak her ikisinin altında aynı rivayete yer vermesi, ayrıca bu iki rivayetten birinde "İmanın tadını alır" ibaresi geçerken diğerinde "İslamın tadını alır" şeklinde geçmesi, onun İman ile İslamın aynı şeyler olduğuna inandığı ihtimalini güçlendirmektedir.

Tasnif döneminin iman hakkındaki tartışmalarından birisi de İmanda artma ve eksilmenin olup olmadığı hususudur. Nitekim bu mesele hakkında da tartışmalar uzun süre devam etmiştir. Hadis alimleri, İman; söz ve ameldir, artar ve eksilir ya da dil ile ikrar kalp ile tasdiktir, azalarla ameldir, sevap işlemekle arttığı gibi yasaklanmış şeyleri yapmakla eksilir diyerek ayet, hadis, sahabe ve tabiin sözleriyle de bu düşüncelerini desteklemişlerdir.[1120] Buhârî, Îman bölümünün başında "Îmân, söz ve ameldir, artar eksilir"[1121] diyerek imanın hem söz hem de fiili olarak artıp eksildiğini savunmaktadır. Bu sözünü desteklemek için de ayetlerden deliller getirmiştir. Ayrıca

[1116] Nesâî, "Kitâbu'l-Îmân ve Şerâ'iuhû", 3.
[1117] Nesâî, "Kitâbu'l-Îmân ve Şerâ'iuhû", 4.
[1118] Nesâî, "Kitâbu'l-Îmân ve Şerâ'iuhû", 3; Buhârî, "İman", 8; Müslim, "İman", 15.
[1119] Nesâî, "Kitâbu'l-Îmân ve Şerâ'iuhû", 4; Buhârî, "İman", 8; Müslim, "İman", 15.
[1120] Kitâbu'l-Îmân, s. 72; Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Kitâbu'l-Îmân*, thk. Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût 1403/1983, s. 34-36; Buhâri, "İmân", I.
[1121] Buhâri, "İmân", I.

Muâz b. Cebel'in, Esved b. Hilâl'e (ö. 84/703) söylemiş olduğu "Bizimle otur bir saat İman edelim" sözünü delil olarak kullanmaktadır.[1122]

Hadis alimleri İmanın amellerle artıp eksildiğini temellendirmek için hadislere başvurmuşlardır. Özellikle büyük günah işleyenlerin mümin sıfatıyla bunları yapamayacağı hadisine dayanarak, bu günahları işleyen birinin İmanının azalacağını belirtmişlerdir. [1123] İmanın artıp eksilmesi ile ilgili hadislerin gerçeklik payının olmadığını savunan Suyûtî, "İmanın artmayacağını ve eksilmeyeceğini, artmasının küfür eksilmesinin şirk olduğu" yönündeki hadislerin Mürice tarafından uydurulmuş haberler olduğunu, ayrıca artıp eksildiği ve amelin imandan bir parça olduğu yönündeki hadislerin de muhalifleri tarafından uydurulduğunu belirtmiştir.[1124]

Nesâi tasnif döneminde İman konusunda yapılan tartışmalardan biri olan İmanda artma ve eksilmenin olup olmadığı konusundaki görüşlerini de aynı şekilde bâb başlığıyla ortaya koymuştur. O, *Kitâbu'l-Îmân ve Şerâ'iuhû* bölümünde 18. bâb olarak **زيادة الامان** "İmanın Artması" ismi ile bir bâb başlığı açmış ve üç hadis rivayet etmiştir. Nesâî'nin bu bâbda zikrettiği ilk hadis şudur: Ebû Saîd el-Hudrî'nin haber verdiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Mü'minlerin cehenneme giren kardeşleri hakkında Rableri ile münakaşaları, dünyada hak uğrunda olan mücadelesinden daha şiddetli olacaktır. Ebu Saîd devamla şöyle dedi 'Mü'minler Rablerine diyecekler ki: Ey Rabbimiz! Bunlar bizim mümin kardeşlerimizdi. Bizimle birlikte namaz kılar, bizimle oruç tutar, bizimle hacca giderlerdi, ancak onları ateşe koymuşsun. Ebu Said diyor ki: Allah onlara 'Gidin onlardan tanıdıklarınızı oradan çıkarın' diyecek. Onlar da onların yanına gider onları yüzlerinden tanırlar, onlardan bir kısmı dizlerine kadar ateş içersindedirler, bir kısmı da topuklarına kadar ateşte kalmışlardır. Onları çıkarınca 'Ey Rabbimiz emrettiklerini çıkardık' derler. Allah da onlara şöyle buyurur: 'Kalplerinde dinar ağırlığında iman olanları da oradan çıkarın. Daha sonra kalplerinde yarım dinar ağırlığında iman olanları da çıkarın' buyurur. Daha sonra da 'kalplerinde zerre miktarı İman olanları da çıkarın' buyurur. Ebu Said şöyle dedi: Kim bunlara

---

[1122] Ayrıntılı bilgi için bkz. Buhari, "İman", I; Emrullah Yüksel, "Buharinin İman Anlayışı", *Büyük Türk - İslâm Bilgini Buhâri (811-569) -Uluslararası Sempozyum-*, Haziran 1987, s. 239-246; Çakın, Kamil, "Buhari'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 32, 1992, s. 183-198.

[1123] Kutlu, *Selefîliğin Arka Planı*, s. 137.

[1124] Süyûtî, *el-Leʾâli'l-masnûʿa,* I, 41; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 131.

inanmazsa şu ayeti okusun[1125]: '*Allah kendisinden başka birine ilâhlık yakıştırandan başkasını asla bağışlamaz ama bağışlanmasını isteyen kimsenin şirk dışındaki günahlarını bağışlar. Allah'a ortak koşanlar gerçekten korkunç bir günah işlemiş olurlar*.[1126]"

Nesâî **تَفَاضُلُ أَهْلِ الْإِيمَانِ** "İman ehlinde üstünlük" bâb başlığında da dolaylı olarak İmanda artma ve eksilmenin olabileceğine işaret etmektedir. Orada ismi zikredilmeyen bir sahabinin naklettiği ve Kütüb-i Sitte eserleri içerisinde sadece Nesâî'nin *Sünen*'inde yer alan bir hadiste, Hz Peygamber "Ammar omuzlarına kadar İman doludur" buyurmuştur.[1127] Aynı bâb başlığında Ebû Said'ten naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sizden kim bir kötülük görürse onu eliyle düzeltmeye çalışsın gücü yetmezse diliyle düzeltmeye çalışsın ona da gücü yetmezse kalbiyle buğz etsin ki bu da İman'ın en zayıfıdır."[1128]

Mezkur bâb başlıkları ve altında rivayet edilen hadislerden anlaşıldığına göre Nesâî, bir taraftan büyük günah işleyenin küfre düşüp cehenneme gireceğini iddia eden Hâricîler'in, diğer taraftan imanın sadece ikrardan ibaret olduğunu, işlenen günahların İmana zarar vermediğini savunan Mürcie ile bazı Hanefi fakihlerin ve büyük günah işleyenlerin "menzile beyne'l-menzileteyn" olacağını iddia eden Mutezile'nin İman anlayışlarını reddetmiştir. O açık bir şekilde belirtmese de dolaylı olarak İmanda artma ve eksilmenin olabileceğini savunduğuna dikkat çekmiştir. Özellikle "kalplerinde zerre miktar İman olanlar", "omzuna kadar İman doludur", "İmanın en zayıfıdır" şeklinde rivayet ettiği lafızlar, İmanda artma ve eksilme olduğuna işaret ederek Nesâî'nin bu hususstaki görüşünü gözler önüne sermektedir.

Nesâî'nin *Sünen*'ine baktığımız zaman iman ile ilgili kelami meselelerin yanı sıra, bidat ehli mezheplere bakışı ve bu mezheplere mensup olan ravilerden hadis alınıp alınmaması gerektiği hususundaki görüşlerini de dolaylı olarak görebiliriz. Nitekim bidat ehli mezheplere bağlı olan ravilerden hadis alınıp alınmaması meselesi de ayrı bir tartışma konusudur. Klasik kaynaklara baktığımızda bazı âlimlerin bidat ehli olan ravilerin rivayetlerini mutlak olarak reddettiklerini, kimilerinin kabul

[1125] Nesâî, "Kitâbu'l-Îmân ve Şerâ'iuhû", 18.
[1126] Nisa, 4/48
[1127] Nesâî, "Kitâbu'l-Îmân ve Şerâ'iuhû", 17.
[1128] Müslim, "İman", 20; Tirmizî, "Fiten", 11; Nesâî, "Kitâbu'l-Îmân ve Şerâ'iuhû", 17.

ettiklerini, öte taraftan bazılarının da belli şartlar altında kabul ettiklerini görmekteyiz. Muhammed b. Sirîn (ö. 110/729), İmam Malik, Ebûbekir b. Ayyâş (ö. 110/728), İbn Uyeyne (ö. 198/814) ve Humeydî (ö. 219/834) gibi hadis alimleri kendi mezhepleri lehine hadis uydurabileceği ihtimalinden dolayı ve sünnet çizgisinden ayrıldıkları için bidat ehli ravilerden hadis alınmayacağını belirtmişlerdir. Süfyânü's-Sevrî (ö.161/777), Yahya b. Said el-Kattân (198/813), İmam Şafi'î (ö.204/819) ve İbnü'l-Medînî (ö. 234/848) gibi hadisçiler de kendi mezhebi lehinde hadis uydurmadığı sürece bu tür ravilerden hadis alınabileceğini söylemişlerdir. En yaygın görüşe göre ise kendi mezhebinin propagandasını yapmadığı ve kendi mezhebine çağırmadığı sürece bidat ehli ravilerden hadis rivayet edilebilir.[1129] Bunlarla beraber ne olursa olsun her şekilde bidat ehlinden hadis alınabileceğini savunanlar[1130] olsa da hadisçilerin büyük çoğunluğunun bu görüşü savunmadığı kanaatindeyiz.

Hadisçiler bidat ehlini ikiye ayırmışlardır. Birincisi tecsim ve teşbih gibi savunanı küfre sokan Bidatı-ı Mükeffire, ikincisi ise küfre sokmayan bidattır. Bazı alimler her bidatçıyı küfre düşmekle itham etmişlerdir.[1131] Meseleye farklı bir şekilde bakan İbn Hacer şöyle demiştir: "Her bidatçı için küfre düşmüştür denilmez. Zira her taife muhaliflerinin bidatçi olduğunu iddia eder. Muhaliflerinin küfre düştüğünü iddia etmekle de aşırıya kaçmış olurlar."[1132] İbn Hacer dışındaki bazı usulcüler de bidatına çağırmadığı sürece bidatçi ravinin rivayeti kabul edilir demişlerdir.[1133]

Nesâî ravide aranması gereken şartlar arasında müslüman olma, baliğ ve akıllı olmak, fasık olmamak ve mürüvvet sahibi olmayı gerekli görmüştür. Bidatçi ravilere

---

[1129] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatîb, *Kifaye*, s. 120; Hüseyin Kahraman, *Hadis İlminde İrca ve Mürcii Raviler*, Emin Yayınları, Bursa 2011, s. 1-208; Şahyar, Ataullah, "Bid'at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt 12, Sayı 24, Ocak 2013, s. 29-57; Şakar, Mehmet, "Bidat Ehli Ravinin Rivayetinin Kabulündeki İçtihat Farklılığının Hadis Tenkidine Yansımaları: Abdürraûf el-Münâvî ve Ebü'l-Feyz Ahmed el-Gumârî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 30, Sayı 2, 2021, s. 331-359.

[1130] Bidat ehli mezheplerden hadis alınabileceğini savunanlar bu tür hadislerin kabulü için bazı şartlar öne sürmüşlerdir. Bu şartlardan bazıları metinle ilgili iken bir kısmı da isnadla ilgilidir. Bu şartlar ravinin yalanı helal saymama ve bidatının davetçisi olmamasıdır. Bidat ehli mezheplerden hadis alınabileceğini savunan alimler arasında Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Dâvud (ö. 275/889) bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatîb, *Kifâye,* s. 148-149; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, I, s. 456; Mesut Çetin, *Hadis İlimlerinde Ehl-i Bid'at Ve Rivâyeti: Ebû Mûaz Ve Abbâd B. Mansur Örneği,* Bingöl Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bingöl 2021.

[1131] Suyûtî, *Tedrîb,* I, 324.

[1132] Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kārî el-Herevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker,* Abdulfettah Ebu Gudde, Dâru'l-Erkam, Beyrut trs., s. 432.

[1133] İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, 149.

yaklaşımı ise diğer alimlere nazaran daha farklıdır. Nesâî'nin *Sünen*'ine baktığımızda onun yaygın olarak kabul edilen, "mezhebine çağırmadığı sürece ehl-i bidat ravilerden hadis alınabilir" anlayışına sahip olduğu görülmektedir. *Sünen*'ine bakıldığında onun Müşebbihe ve Mücessime gibi küfre düşen bidatçi ravilerden değil Kaderiyye, Şii, Hâricî, Mürcie mezheplerine mensup bidatçi ravilerden hadis aldığı görülmektedir. Onun Mürcîlerden 19, Kaderîlerden 32, Hâricîlerden 4, Nasıbîlerden 10, Şiilerden 18, Rafızilerden 3 raviden hadis naklettiği ifade edilmektedir.[1134] Nesâî'nin bu mezheplere mensup ravilerden hadis aldığına dair bir örnek verecek olursak o, Hammâd b. Ebû Süleyman el-Eş'ârî (ö. 120/738) hakkında "sikadır ancak mürciidir" değerlendirmesinde bulunmuştur.[1135]

Bidat ehli mezheplere mensup ravilerden hadis alan muhaddislerden olan Buhârî, Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel gibi Hâricîlerden olup bidatına davet ettiği halde İmran b. Hittân Zebyân es-Sedûsî'den (ö. 84/703)[1136] hadis rivayet etmiştir.[1137] Hatta İbn Hacer İmran b. Hittân'ın Hz. Ali'yi şehid eden İbn Mülcem'i bazı beyitlerle övdüğünü söylemiştir.[1138] Nesâî *Sünen*'inin "Ziynet" Bölümünün 91. bâbında İmran b. Hittân'ın ravi olarak yer aldığı bir hadis rivayet etmiştir.[1139] İmran b. Hittân'ın sonradan Hâricîlik mezhebinden döndüğü de söylenmiştir. [1140] Kaynaklarda tiksindirici ve çirkin bir görünümü olan İmrân'ın önceden Hâricî olmadığı, Hâricî olan güzel ve akıllı bir kadını bu mezhebten döndürmek için onunla evlendiği, ancak onu döndüremediği ve kendisinin Hâricî olduğu nakledilmektedir. [1141] Nesâî'nin

---

[1134] Hâdî b. Muhammed, *İmâmu'n-Nesâî,* s. 253-260.

[1135] Münâvî, *Faydu'l-kadîr*, IV, 208.

[1136] Hâricîler'in önemli şairlerinden biridir. Haricilerin Kaadiye reisi olup kılıçtan çok fikirle mücadele eden meşhur bir şairdir. Hz. Ali'nin katili İbn Mülcem için mersiye yazmıştır. Hz Aişe, Ebu Musa el-Eş'arî, ve İbn Abbas'tan rivayetleri vardır. Darekutni onun için "İmran, inancının kötülüğü, fikrinin bozukluğu yüzünden metruk olan bir ravidir" diyerek onu cerhetmiştir. Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *İlzâmat ale's-sahîhayn*, thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 118; Mehmed Said Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri*, OTTO Yayınları, Ankara 2016, s. 100-101.

[1137] Mezkur hadis şöyle rivayet edilmiştir: İmrân b. Hıttân Abdullah b. Abbâs'tan ipek elbise giymenin hükmünü sordu o da 'Âişe'ye sor' dedi. Âişe'ye sorunca o da 'Abdullah b. Ömer'e sor' İbn Ömer'e sordu O da şöyle dedi: Ebu Hafs bana Rasûlüllah'ın (sas) "Kim dünya da ipek elbise giyerse ahirette giyemez" buyurduğunu söyledi' dedi. Müslim, "Libas", 8; Nesâî, "Ziynet", 91; İbn Mâce, "Libas", 16.

[1138] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, s. 432.

[1139] Nesâî, "Ziynet", 91. İclî onun sika bir tabii olduğunu söylemiştir. Ebû Dâvûd harici olduğu halde hadislerinin sahih olduğunu, Osman el-Bettî (ö. 143/760) onun Ehl-i Sünnetten olduğunu belirtmiştir. Ebû Zekeriyya el-Mûsûlî de onun Haricilikten döndüğünü belirtmiştir. İbn Hibban da (ö. 354/965) Sikat eserinde ona yer vermiştir. Vellevî, *a.g.e.*, XXXIX, s. 38.

[1140] Vellevî, *Zahîretü'l-Ukbâ*, XXXIX, s. 38.

[1141] İmran b. Hittan hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Vellevî, *Zahîretü'l-Ukbâ*, XXXIX, s. 38-39.

Sünen'inde İmrân b. Hittân'ın yanı sıra Hâricîlerin İbâdiyye koluna mensup olduğu iddia edilen Velîd b. Kesîr el-Mahzûmî'den de (ö. 151/768)[1142] sekiz yerde hadis rivayet ettiği görülmektedir.[1143]

Nesâî *Sünen*'inde Mürcie mezhebine mensup olan Şebâbe b. Sevvar'dan *Tahrîmu'd-Dem*[1144] ve *Eşribe*[1145] bölümlerinde olmak üzere iki ayrı yerde hadis rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel onun Mürcie mezhebinin propagandasını yaptığını ve insanları mezhebine çağırdığını söylemiş bu sebeple onun hadislerini rivayet etmemiştir. Muhammed b. Sa'd, onun hadiste sika olduğunu ancak Mürcie mezhebine mensup olduğunu bildirmiştir.[1146] Yine *Sünen*'inde Şii mezhebine mensup olan ancak mezhebinin daisi olmayan Eban b. Tağleb'den hadis rivayet etmiştir.[1147] Kaderilikle itham edilen Atâ b. Ebî Meymûne'den de *Sünen*'inde iki yerde hadis rivayet etmiştir.[1148] Bunlarla beraber saymadığımız bidat ehline mensup başka raviler de *Sünen*'de yer almıştır.

Özetleyecek olursak Nesâî *Sünen*'ini oluştururken içinde yaşadığı dönemin imî, fikrî ve ideolojik yapıların da tesirinde kalmıştır. Özellikle dönemin tartışılan konuları olan imân, imanda artma ve eksilme, imân ve İslam kavramlarının birbirleri ile olan ilişkisine, *Sünen*'inde oluşturduğu "Kitâbu'l-Îmân ve Şerâihû" bölümünde yer vermiştir. Bu bölümde yer verdiği bâb başlıkları ve rivayetlerle iman ile ilgili görüşlerine dolaylı olarak dikkat çektiği görülmektedir.

Daha sonra Nesâî, bidat ehli mezheplerden hadis alınıp alnmayacağı konusundaki görüşlerini *Sünen*'ine yansıtmıştır. Bu mezheplere mensup ravilerden hadis alınabileceğini savunanlar olduğu gibi bu ravileri metruk olarak değerlendirdikleri için, onlardan hadis alınamayacağını savunan münekkitler de olmuştur. Nitekim Bidat ehli ravilerden hadis alınabileceğini savunanlar, sınırlandırma

---

[1142] Ebû Dâvûd onun sika olduğunu söylemiştir. Süfyan b. Uyeyne onun için Sadûk demiştir. Ukaylî Muhammed b. Ubeyd et-Tebbân'ın babasının kendisine Velîd b. Kesîr'in kaderî olduğunu söylediğini nakletmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zehebi, *Siyer*, VII, s. 63-64; Vellevî, *Zahîretü'l-ukbâ*, II, s. 6.

[1143] Rivayetler için bkz. Nesâî, "Taharet", 45; "Sular", 1; 64; "Zekat", 18; "Biat", 4; "Buyû", 35; "Eşribe", 25.

[1144] Nesâî, "Tahrîmu'd-Dem", I.

[1145] Nesâî, "Eşribe", 32.

[1146] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, s. 298; Zehebî, *İber*, I, s. 274.

[1147] Nesâî, "Menâsiku'l-Hâc", 54.

[1148] Nesâî, "Tahâret", 42; "Kasâme", 27; Zehebî, Mîzân, V, s. 97.

yoluna giderek Hâricî, Mürciî, Kaderî gibi mezhepler olması gerektiğini belirtmişlerdir. Ancak Müşebbihe ve Mücessime gibi mezheplere mensup ravilerden hadis alınamayacağını da belirtmişlerdir.

3.3.1.1. Nesâî'nin Fıkhî Görüşlerinin *Sünen*'e Etkisi

Nesâî fıkıh ilminin hareketli olduğu ve fıkhî mezheplerin belirgin hale geldiği bir dönemde yaşadı. Bu dönemde belirgin hale gelen mezheplerin mensupları arasında fikrî olduğu gibi fıkhî ihtilaflar da ortaya çıkmaya başlamıştır. Her mezhebin mensubu kendi fikrini delillendirmeye çalışmış, karşısındaki mezhebin delillerini çürütmek için uğraşmıştır. Söz konusu dönemde fıkhî mezheplerin çoğalmasının ve ihtilaflı tartışmaların yaşanmasının yanı sıra, mezhep imamlarının talebeleri hocalarının görüşlerini tedvin etmeye başlamıştır. Ayrıca müslümanların pratik ihtiyaçları bağlamında vuku bulan ictihatlar tedvin edilmiş ve mezheplere ait literatür oluşmuştur.[1149]

Tasnif dönemi, fıkhî literatürün oluştuğu bir devir olmasının yanı sıra, hadis alanında tenkid dönemi diyebileceğimiz bir dönemdir. Bu devir, özellikle sahih hadis araştırmalarında sahih hadisi bulmak için fakihlerin araştırma yaptıkları bir dönemdir. Nesâî'nin yaşadığı III. asırda, İslam fıkhının iki koldan oluştuğu görülmektedir. Birincisi doğru olan hükmün belirlenmesinde rivayetlere dayalı bir yol izlenmesi gerektiği düşüncesi iken, ikincisi nassı temel alarak reye göre gidilmesi gerektiği düşüncesidir. Nesâî, fıkhî ve kelamî mezheplerin görüş olarak birbiriyle çatışma halinde olduğu bazı söylemlere de şahit olmuştur. Mesela hocalarından Muhammed b. Abdullah b. Abdulhakem el-Mısrî (ö. 268/882)[1150], öncesinde Şafiî mezhebine mensup iken sonradan Maliki mezhebine intisap etmiştir. Maliki mezhebine intisab edince de Şafiî mezhebine sövmeye ve insanların yanında İmam Şafiî'nin kendince hatalı

[1149] Yusuf Musa, *Târîhu Fıkhi'l-İslâmî*, Dirâsâtu'l-Kânûniyye, Kahire 1954, s. 148-155; Accac, *Sünne kable't-tedvin*, s. 372; Koçkuzu, *Hadis İlimleri*, s. 283.

[1150] İbn Hâris onun başarılı bir fakih ve mezhep ve kelami konularda da münazara ehlinden olduğunu, fıkıh ilmi için Mağrib ile Endülüs'e ilim yolculukları yaptığını belirtmiştir. İbn Abdülberr de Muhammed b. Abdullah'ın zamanının soylu ve seçkin fakihlerinden biri olduğunu söylemiştir. İbn Ebî Duleym onun Mısır asrının Maliki fakihlerinden olduğunu, Şafiî'ye arkadaşlık yaptığını, Maliki mezhebinde derin kavrayış sahibi olduğunu söylemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Muhammed Bedrüddîn Abdullah b. Muhammed b. Ebi'l-Kāsım Ferhûn el-Ya'merî, *ed-Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Dâru't-Turâs, Beyrut 1432/2011, I, s. 127.

gördüğü görüşlerini ortaya çıkarmaya başlamıştır. Öyleki *Kitâbu'r-redd ale'ş-Şâfiiyyi fîmâ hâlefe fîhi'l-kitâb ve's-sunne* ismi ile bir kitap yazmıştır.[1151]

Hem mezhep müntesipleri alimlerden, hem de mukallid olmayan ulemadan ilim öğrenen Nesâî'nin, Mısır ve Humus'ta kadılık yaptığı nakledilmiştir. Bu husus Suyûtî, Taberânî ve Ebû Avâne tarafından dile getirilmiştir.[1152] Onun kadılık görevinde bulunması hadis ilminin yanı sıra fıkıh ilminde de derin kavrayış sahibi olduğunu göstermektedir. Nesâî'nin tasnif döneminde kadılıktan önce İbn Râhûye gibi fıkhî mezheplere mensup olup, mezhebi doğrultusunda çalışan bazı alimlere talebelik yaptığı görülmektedir. Nesâî Mısır'a girince fakihlerin furû' konusunda nassa dayanabilmeleri için ahkama yönelik merfu hadisleri topladığı *Sünen*'ini telif etmiştir. O da diğer *Sünen* musannifleri gibi eserini fıkhî konulara ayırmış, taharet, namaz, zekat, oruç ve buyû gibi fıkhî bölümlerden oluşturarak hem hadis ilmine hem de fıkıh ilmine hizmet etmiştir. Böylece hadis ile fıkhı tek potada toplamaya çalışmıştır.

Nesâî'nin herhangi bir mezhebi taklid edip etmediği hususunu daha önce ele almıştık. Onun başka mezhepleri taklid etmediğini ve kendi ictihadi görüşlerine yer verdiğini *Sünen*'ine aldığı rivayetlerden anlamaktayız. Eserine baktığımızda onun fıkhî görüşlerinin *Sünen*'e yansıdığını görmekteyiz. O, kendi reyine uygun olan hadisleri aldığı gibi görüşüne uymayan hadisleri de almıştır. Her iki cihetten hadis alırken, bazı rivayetlerde bir takım görüşleri tercih edip bazılarını da tercih etmemiştir. Tercih etmediği görüşlerin sebeplerini bizzat kendisi açıklamıştır. *Sünen*'inde yer verdiği hadislerin bazılarını belirlemiş olduğu şartlara göre sahih görürken bazılarını da zayıf görmüştür. Özellikle karşı olduğu görüşleri delil aldıkları hadislerin zayıflıklarını zikretmeye çalışmıştır. Bu sebeple dolaylı olarak kendi görüşünü açığa çıkarmıştır.[1153]

Mesela fakihler nebizin hükmü ve nebiz yapan birine üzüm satmanın caiz olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Nesâî de nebizin kerahiyeti hakkında bir bâb başlığı açmış ve "nebiz yapan birine üzüm satmanın kerahiyeti" şeklinde

---

[1151] İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb,* I, s. 127; İbn Ta'zî, *en-Nucûmu'z-zâhire,* I, s. 280.

[1152] Bkz. Taberânî, *Mu'cemu's-Sağîr*, I, s. 23; Ebû Avâne Ya'kūb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî, *Müsnedü Ebî ʿAvâne,* Dâru'l-Mârife, Beyrut, 1419/1998, II, s. 491; Ebubekr Ömer Îmân, *İmamu'n-Nesâî ve kitâbuhu'l-Müctebâ,* Mektebetu'l-Meârif, Riyad 1424/2003, s. 24.

[1153] Hâdî b. Muhammed, *İmâmu'n-Nesâî,* s. 230.

adlandırmıştır.[1154] "Eşribe" bölümünde yer verdiği bu bâb başlığının altında da sadece Tâvus b. Keysân'ın (ö. 106/725) nebiz yapan birine üzüm satmayı hoş görmediği rivayeti ile iktifa etmiştir.[1155] Bu rivayete Kütüb-i Sitte eserleri içerisinde sadece Nesâî yer vermiştir. Mezkur bâb başlığının altında merfû ve mevkûf bir hadise yer vermemiş olması ve sadece bu rivayetle iktifa etmiş olması, onun nebizin hükmüne olan yaklaşımını göstermektedir.

Nesâî'nin "Eşribe" bölümünde içki ve nebize önemli derecede yer vermesinin altında yaşadığı çevrenin içkiye olan yaklaşımı yatmaktadır. Tasnif dönemine baktığımızda toplumsal olarak fitnelerin çoğaldığı, müslümanların helali araştırmaya çağrıldığı, herkesin kendi nefsi ile meşgul olduğu bir toplum ile karşılaşırız.[1156] Özellikle Nesâî'nin döneminde bazı devlet ricalinin oyun ve içki alemi kurdukları, hatta içkiyi meşrulaştırmak için nassları maksadı dışında anlama girişiminde bulundukları aktarılmıştır. Bunun için de bazı alimlere fetva verdirilmeye çalışılmıştır. Hatta daha önce değindiğimiz gibi, Nesâî'nin yüzü lamba gibi aydın ve canlı olduğu için bir talebesi "yüzündeki parlaklığından kaynaklı olarak Ebû Abdurrahman'ın nebiz içtiğini zannediyorum" demiş, talebesinin bu durumu kendisine sorması üzerine "nebiz haramdır" şeklinde cevap almıştır.[1157] Zaten Nesâî'nin haram olduğuna inandığı bir içeceği içmesinin imkan dahilinde olmadığını düşnmekteyiz.

Nesâî'nin nebize dair görüşünü ve bunu dayandırdığı hadisi açıklayan Ebûbekr b. Muhammmed b. Mûsa b. Yâkub b. el-Me'mûn şöyle demektedir: "Ben birgün Ebû Abdurrahman'ın kaldığı Zukâku'l-Kanâdîldeki evinin girişinde duruyordum. Yanımda bir grupla beraber ondan Zühri'nin hadislerini duymak için çıkıp camiye gitmesini bekliyorduk. Yanımda hazır olanlardan bazıları 'Ebû Abdurrahman'ın ilerlemiş yaşına rağmen yüzündeki parlaklığından onun nebiz içtiğini düşünüyorum' dedi. Başkaları da 'o, kadınlara arkadan yaklaşma konusunda ne düşünüyor' dediler. Ben de 'bu iki hususu ona sorup size haber verceğim' dedim. O merkebine binince ben de merkebinin hemen yan tarafına gittim. Sonra ona 'yanımda olan bir grup senin nebiz hakkındaki görüşünü merak ediyorlar' dedim o da 'benim görüşüm Ümmü Seleme'nin

[1154] Nesâi, "Eşribe", 51.
[1155] Nesâî, "Eşribe", 51.
[1156] Hanbelî, *Şezeratu'z-zeheb*, I, s. 239; Sübki, *Tabakâtu'ş-Şâfiyye*, 2/84.
[1157] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, s. 173; Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 128-129; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, s. 59; Zehebî, *Tabakâtu'l-huffâz*, II, s. 194; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, I, s. 23, 337.

Aişe'den rivayet ettiği 'sarhoşluk veren her içecek haramdır' hadisine binaen onun haram olduğu yönündedir. Bir kimsenin az olsun çok olsun onu içmesi helal değildir'dedi. Ben 'kadınlara arkadan yaklaşmaya dair sahih bir hadis var mı' diye sorunca o 'Hz. Peygamber'den onun mubah veya haram olduğunu gösteren bir hadis yoktur.'dedi."[1158]

Kanaatimizce Nesâî nebizi caiz görenlerin bu görüşlerini reddetmek adına *Sünen*'inde Eşribe bölümünde "Sarhoş edici içkiyi mübah gösterenlerin dayandığı haberler bâbı"[1159] ismi ile bir bâb başlığı açmış, altında 32 hadis rivayet etmiştir. Nesâî bu bâb başlığının rivayetlerinde kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Nitekim Hz. Aişe'den naklen Hz. Peygamber'den aktarılan **اشربو ولا تسكرو** "İçin ancak sarhoş olmayın"[1160] hadisini reddetmiştir. O, içkiyi sarhoş etmeyecek kadar az içmeyi meşru görenlerin dayanmış oldukları bu hadisin altında şöyle bir açıklama yapmıştır: "İsnadında yer alan Kursâfe'nin[1161] kim olduğunu bilmediğimiz için bu hadis sahih değildir. Çünkü Hz. Aişe'den nakledilen meşhur hadis, Kursafe'nin hadisine muhaliftir."[1162] Nesâî bu hadisin hem sened olarak zayıf hem de metin açısından münker olduğuna işaret etmektedir. Sened olarak Kursâfe ez-Zühliyye denilen kadın ravinin meçhul olduğunu söylemiştir. Ayrıca senedde yer alan Simâk b. Harb'in (ö. 123/741) sika olmadığını, hafızasının zayıf olduğunu ve telkin yaptığını bildirmiştir.[1163] Metin olarak da bu hadis, Hz. Aişe'den rivayet edilen sarhoş edici her içkinin haram olduğu hadisine muhaliftir.

Aynı bâb başlığında yer verdiği "Her türlü meşrubatı için fakat sarhoşluk verenleri içmeyin"[1164], " İçkinin kendisi, azı, çoğu ve sarhoşluk veren her meşrubat haram kılınmıştır."[1165] " İçkinin azı çoğu ve sarhoşluk veren her içkinin hepsi haram kılınmıştır"[1166], "Her sarhoşluk veren şey haramdır."[1167] şeklindeki merfu hadislere ve Hz. Aişe'nin "Sevdiğiniz su bile olsa ve sizi sarhoş etse ondan asla içmeyin" sözüne

[1158] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, s. 173.
[1159] Nesâî, "Eşribe", 48.
[1160] Nesâî, "Eşribe", 48.
[1161] İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, 446; Vellevî, *Zahîretu'l-ukbâ*, XXXX, s. 303.
[1162] Nesâî, "Eşribe", 48.
[1163] Nesâî, "Eşribe", 49.
[1164] Nesâî, "Eşribe", 48.
[1165] Nesâî, "Eşribe", 48.
[1166] Müslim, "Eşribe", 7; Nesâî, "Eşribe", 48; Dârimi, "Eşribe", 7.
[1167] Müslim, "İman", 21; Nesâî, "Eşribe", 48.

yer vermiş olması, Nesâî'nin sarhoşluk veren içkinin azının ve çoğunun haram olduğuna inandığını göstermektedir.

Nesâî'nin nebiz ile fıkhî hükme tabi olan diğer helal ve haramların belirlenmesinde, herhangi bir mezhebin görüşüne göre mi gittiği yoksa bizzat kendisinin mi ictihatta bulunduğu hususları tartışılan konulardandır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Nesâî'nin Şafiî olduğu söylenmiştir. İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Sübkî (ö. 771/1370), İbn Kâdî (ö. 851/1448) ve İsnevî'ye (ö. 772/1370) göre o, Şafiî mezhebine mensuptur. Ancak onun Hanbeli olduğunu iddia edenler de olmuştur.[1168] Şafiî olduğunu düşünenler bunu genel itibarıyla telif etmiş olduğu *Menâsik* eserini Şafiî mezhebine göre yazmasına bağlamışlardır.[1169] Ancak Zehebî (ö. 748/1348), Mizzî (ö. 742/1341 ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi tarih ve rical alimlerinin eserlerine baktığımızda, Nesâî'nin Şafiî olduğuna dair herhangi bir emare göremiyoruz. Üstelik onlar birer rical alimidir ve biyografilerini yazdıkları kişilerin durumlarını en iyi bilenlerdir. Herhangi bir mezhebe mensup olması durumunda bu kitaplarda bahsedilmesi gerekirdi kanaatindeyiz.

Nesâî'nin Şafiî olduğu yönünde bu tür söylentiler olsa da *Sünen*'de yer verdiği rivayetlerden bunun böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Mesela Şafiî mezhebinde nikahın şartlarından biri de velinin iznidir. Kız bekar ise onu evlendirme izni velisine aittir. Eğer akıllı, baliğ ve bakire ise onun iznine bakılmaksızın velisinin izni alınır.[1170] Malikiler de bu hususta Şafiîlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Ancak Hanefîlere göre nikah izni kadına ait olup velinin izni şart değildir. Velinin izni hususunda Nesâî'nin Şafiîlerle aynı görüşü paylaşmadığı görülmektedir. O, Nikah bölümünün 36. bâb başlığını "Kız istemediği halde babasının onu evlendirmesi bâbı" şeklinde isimlendirmiş ve burada iki hadis rivayet etmiştir. Bu hadislerden birincisi Hz. Aişe'den şöyle nakledilmiştir: "Bir genç kız Aişe'nin yanına gelerek 'Babam beni kardeşinin oğluyla sadece itibar kazanmak için nikahladı. Halbuki ben istemiyordum' dedi. Âişe de 'Peygamber gelinceye kadar otur bakalım' dedi. Nihayet Hz. Peygamber

[1168] Keşmiri, *Faydu'l-bârî*, I, s. 58.
[1169] Sübkî, *Tabâkâtu'ş-Şâfiyye*, II, s. 83-84; İsnevî, *Tabâkâtu'ş-Şâfiyye*, II, s. 480-481; Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 130.
[1170] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmûʿ şerhu'l-mühezzeb*,Dâru'l-Fikr, Beyrut trs., XVI, s. 165; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *Muğnî*, Mektebetu'l-Kâhire, Kahire 1388/1968, V, s. 217; İbn Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkī, *Reddü'l-muhtâr ʿale'd-dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992, III, s. 55.

geldi, durumu haber verdi. Rasûlullah kızın babasına haber vererek onu çağırttı ve kızının fikrini alıp almadığını sordu. Bunun üzerine kız 'Ey Allah'ın Rasûlü! Babamın yaptığı işe karşı değilim fakat evlenme işinde kadınların da söz hakkı var mı? onu öğrenmek istemiştim' dedi."[1171]

Bir diğer hadis de Ebû Hureyre'den şöyle rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber buyurdu ki: "Kız evlendirilirken fikri sorulur eğer susarsa izin vermiş kabul edilir. Eğer istemez ise evlendirmek caiz olmaz."[1172] "İsti'mâru'l ebi'l-bikri fî nefsihâ/Baba bakire kızından evlenmek için izin alır" bâb başlığının altında İbn Abbas yoluyla Hz Peygamber'den rivayet edilen "Dul kadın evlenme konusunda kendisi söz sahibidir, bakire kızdan da babası izin almalıdır onun izni susmasıdır"[1173] hadisine de yer vermesi, Nesâî'nin bakire kızın izinsiz evlendirilemeyeceği görüşüne sahip olduğuna işaret eder. Ayrıca *Sünen*'inde velisiz nikah olmaz hadisine yer vermediğini görmekteyiz.

Nesâî'nin *Sünen*'indeki bu rivayetlere baktığımızda, onun bu hususta Malik, Şafiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine muhalif olduğu, Hanefi mezhebine yakın görüş benimsediği görülmektedir. Hanefi mezhebine yakın olması, onun bu mezhebe bağlı olduğu sonucunu doğurmaz. Zira bazı yerlerde Şafiî ile, bazı yerlerde de Malik veya Ahmed b. Hanbel ile aynı görüşü benimsemiştir. Bu da onun bizzat ictihatta bulunduğunu ve kendi reyi ile hareket ettiğini göstermektedir.

Aynı şekilde "Taharet" bölümünde Hz. Âişe'den nakledilen "Hz. Peygamber bazı zevcelerini öper, sonra da abdest almadan namaz kılardı"[1174] hadisine yer vermesi, hatta hadisin altında "mürsel/munkatı bile olsa bu bâbda bu hadisten daha iyi/uygun bir hadis bulunmamaktadır" demesi, onun Şafiî olmadığının en açık göstergelerinden birisidir. Nitekim Hz. Ali, İbn Abbas, Atâ, Tâvûs, Ebû Hanîfe ve ashâbı bu hadisi delil sayarak dokunma ile abdestin bozulmayacağını ileri sürmüşlerdir.[1175] Nesâî'nin eserine aldığı bu rivayetler, onun fıkhî görüşlerinin *Sünen*'ine yansıttığını göstermektedir. Burada da Şafiî, Maliki ve Hanbeli mezheplerine uymadığı, Ebû Hanîfe'nin görüşüne yakın olduğu görülmektedir. Bu

[1171] Nesâî, "Nikah", 36.
[1172] Nesâî, "Nikah", 36; Ebû Dâvûd, "Nikah", 26; İbn Mâce, "Nikah", 14.
[1173] Nesâî, "Nikah", 32; Müslim, "Nikah", 9; İbn Mâce, "Nikah", 11.
[1174] Nesâî, "Taharet", 121.
[1175] Vellevî, *Zahiretü'l-ukbâ*, IV, s. 28.

durum Hanefi mezhebine uyduğu manasına gelmeyip onun bizzat ictihadda bulunduğunu göstermektedir.

Nesâî dört mezhebin kurucuları olan Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Şafiî, Ahmed b. Hanbel'in kendilerine delil olarak aldıkları hadislerin genel itibarıyla çoğunluğuna yer vermiştir. *Sünen*'in muhtevasına bakıldığı zaman onun herhangi bir mezhebi taklid etmediği, aksine ictihadda bulunduğu görülecektir. Tekrar örnek verecek olursak "Salat" bölümünün altıncı bâb başlığında yer verdiği bir hadis dikkat çekicidir. Nesâî bu bâb başlığında şu hadise yer vermektedir: "İbn Muhayriz'den rivâyete göre, Kinâne oğullarından Muhdecî denen bir adam, Şam'da Ebû Muhammed diye künyelenen bir kimsenin 'Vitir namazı vaciptir' dediğini işitince; Muhdecî diyor ki: Hemen Ubâde b. Sâmit'in yanına vardım ve durumu ona aktardım. Kendisi mescide gidiyordu. Bunun üzerine Ubâde 'Ebû Muhammed yalan söylüyor' dedi. Hz. Peygamber'den bu konu hakkında şöyle bir söz işittim; 'Allah kullarına beş vakit namazı farz kıldı. Kim bunları hafife almadan ve hiç terk etmeden gereği gibi kılarsa, Allah o kimseyi cennete koyacağına söz vermiştir. Kim de beş vakit namazı kılmazsa Allah'ın o kimselere verilmiş bir sözü yoktur, dilerse azap verir, dilerse affederek cennetine koyar.'"[1176] Nesâî'nin bu bâb başlığında sadece bir hadis ile iktifa etmiş olması, onun vitir namazının vacip olmadığına inandığını göstermektedir. Burada da İmam Şafiî ile aynı görüşü paylaştığı görülmektedir.

Nesâî, *Sünen*'inde bölümleri ve bâb başlıklarını tamamen yaşadığı asrın ihtiyaç duyulan fıkhi konularına göre oluşturmuştur. Tasnif döneminde fakihler arasında yaşanan mücadele ve münazaralara karşı onun tüm fakihlerin dayanmış oldukları hadisleri *Sünen*'inde topladığı bilinmektedir. Bazen fıkhî bir konuda birbirine muhalif olan iki hükmün ikisinin de geçerli olduğunu gösterebilmek için sahih gördüğü muhtelif hadisleri naklettiği olmuştur. Mesela İsfar ve Tağlis hadisleri, besmelenin açıktan okunması ve okunmaması buna örnek olarak verilebilir.

Nesâî'nin bu bağlamda hem Ebû Hanîfe'nin hem de İmam Şafiî'nin delil aldığı hadisleri *Sünen*'ine aldığı malumdur. Mesela "Mevâkît" bölümünün 25. bâb başlığını "tağlis fi'l-hadr", 26. bâbı "tağlis fi's-sefer" şeklinde isimlendirirken 27. bâb başlığını "el-İsfâr" şeklinde isimlendirmiş ve bu başlıklarının altında sabah namazının tağlis ve

[1176] Nesâî, "Salât", 6; İbn Mâce, "İkametü's Salat", 194; Dârimi, "Salat", 208.

isfar şeklinde kılınabileceğine yönelik hadisleri zikretmiştir. Nitekim tağlis bâbında Hz. Aişe'den naklen şöyle bir rivayet getirmiştir: "Kadınlar dış örtüleriyle birlikte Hz. Peygamber'in arkasında sabah namazını kılarlardı. Dönüşlerinde karanlıktan dolayı kimse onları tanımazdı."[1177] İsfar bâbının altında da Râfi b. Hadîc (ö. 73/692) kanalıyla Hz. Peygamber'in "Sabah namazını ortalık ağarınca kılın" [1178]hadisine yer vermiştir. Nesâî bu rivayetlere yer verirken hadislerin altında da sıhhatleri hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bu husus Nesâî'nin mevcut hadisleri *Sünen*'ine aldığını ve herhangi bir mezhebi taklit etmediğini göstermektedir. Çünkü bilindiği üzere Şafiîler tağlisi uygularken Hanefiler isfarı uygulamış ve sabah namazını bu şekilde kılmışlardır.

Sünenu'n-Nesâî, mezheplerin çoğunun delil aldıkları hadisleri ihtiva ettiği için önemli bir konuma sahiptir. Nesâî'nin herhangi bir mezhebi taklid etmiş olması durumunda, o mezhebin delil aldığı hadisleri almakla iktifa etmesi gerekirdi. Bu da onun mukallid bir alim olduğunu gösterecekti, ancak *Sünen*'inde yer verdiği hadisler onun mukallid biri olmadığına işaret etmektedir. *Sünen*'inde bu konu ile alakalı birçok örnek bulunmaktadır. Konuyu uzatmamak için birkaç örnekle iktifa etmiş bulunmaktayız. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Nesâî'nin bâb başlıklarında çok tafsilata yer vermesi ve *Sünen*'inde birçok fakihin görüşlerini dayandırmış olduğu hadislere değinmesi, onun eserinin hem hadis hem de fıkıh ilimleri açısından önemini gözler önüne sermektedir.

Nesâi'ye göre fıkhî bir konuda hüküm verebilmenin ilk ve temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. İkinci bir kaynak ise sünnet olup daha sonra icmâ ve ardından kıyas gelir.[1179] Nesâî de Ehl-i Sünnet'e mensup diğer muhaddisler gibi islamın dört ana esasına göre hüküm vermiş ve ictihatta bulunmuştur. Bazen de kendi ictihadına yer verdiği görülmektedir. Benimsemiş olduğu görüşleri bâb başlıklarına yansıtan Nesâî, kıyas ve icmânın uygulanabilirliği hususunda da iki bâb başlığı açmıştır. "Bâbu el-hükmü bi't-teşbîhi ve't-temsîl/ Hüküm verirken kıyas ve benzeri şeylerden istifade etmek"[1180] bâbı ile kıyasa, "Bâbu el-hukmu biittifâki ehli'l-İlmi/İlim ehlinin ittifakıyla

[1177] Nesâî, "Mevâkit", 25; Ebû Dâvûd, "Salat", 8.
[1178] Nesâî, "Mevâkit", 27; Tirmizî, "Salat", 117; İbn Mâce, "Salat", 2.
[1179] İbn Muhammed, *İmamu'n-Nesâî,* s. 240.
[1180] Nesâî, "Âdâbu'l-Kudât", 9.

verilen hüküm"[1181] bâbı ile de icmaya işaret etmiştir.[1182] İlk bâb başlığının altında dört, ikinci bâb başlığının altında da üç hadis rivayet etmiştir. İlk bâb başlığının altında farklı tariklerle aynı hadisi rivayet etmiştir. İbn Abbas'tan nakledilen bu rivayete göre, Hesâm kabilesinden bir kadın, Hac yapamayacak kadar yaşlı olan babasının yerine hac yapmak için Hz. Peygamber'den fetva isteyince Hz. Peygamber babası yerine Hac yapabileceğini söylemiştir.[1183] Nesâî bu bâb başlığına ve rivayete dayanarak fıkhi bir hüküm verilirken kıyasa başvurulabileceğine dikkat çekmektedir.

Nesâî "İlim ehlinin ittifakıyla verilen hüküm bâbı"nın altındaki ilk rivayette de önemli bir yere işaret etmektedir. Söz konusu rivayet şöyle aktarılmaktadır: "Abdurrahman b. Yezid şöyle demiştir: 'Bir gün Abdullah b. Mes'ud'a çözülmesi gereken çok sayıda fetva sordular. Bunun üzerine Abdullah şöyle söyledi; 'Bir zamanlar biz hiç hüküm vermezdik, ancak daha sonra Allah bu seviyeye gelmemizi takdir etti de gördüğünüz gibi bu mertebeye ulaştık. Bundan sonra sizden biriniz hüküm verilmesi gereken bir sorunla karşılaşırsa, Allah'ın Kitabındaki hükümlere göre hükmünü versin. Allah'ın Kitabında bulunmayan bir durumla karşılaşırsa, Hz. Peygamber'in hadisleriyle meseleyi çözmeye çalışsın. Allah'ın Kitabında ve Rasûlüllah'ın sünnetinde hükmü bulunmayan bir mesele ile karşılaşırsa, salih insanların verdiği hükümlere göre cevap versin. Ne Allah'ın Kitabında, ne Hz. Peygamber'in sünnetinde ne de salih insanların fetvalarında bulunmayan bir hükümle karşılaşırsa, aklını ve muhakemesini kullanarak ictihad yapsın ictihad yapmaktan korkar ve çekinirim demesin çünkü helâl bellidir, haram da bellidir. Bu ikisinin arasında şüpheli ve kapalı meseleler vardır seni şüpheye düşüren şeyleri bırak şüphesiz olana bak.'"[1184]

Nesâî, aynı bâb başlığında bu hadisi teyid edecek başka bir rivayete de yer vermiştir. Söz konusu rivayet şöyledir: "Şüreyh anlatıyor: Ömer'e mektup yazarak bazı şeylerin hükmünü sorunca o bana şunu yazdı; 'Davaları Allah'ın Kitabındaki hükümlerle sonuçlandır. Allah'ın Kitabında bulamazsan Rasulullah'ın sünnetiyle hükümlendir. Ne Allah'ın Kitabında ne de Hz. Peygamber'in sünnetinde hükmünü bulamazsan, salih insanların verdikleri fetvalara göre sonuçlandır. Ne Kitab'ta ne

[1181] Nesâî, "Âdâbu'l-Kudât", 11.
[1182] Hamîd Seyyîd, *İtticahu'l-fıkhîy*, 16.
[1183] Nesâî, "Âdâbu'l-Kudât", 9; Ebû Dâvûd, "Menasik", 26.
[1184] Nesâî, "Ahbâru'l-Kudât", 11.

sünnette ne de salihlerin fetvalarında bulamazsan istersen ictihat et, istersen çekimser kal. Çekimser kalman senin için daha hayırlı olur kanaatindeyim. Selâm üzerinize olsun."[1185]

Nesâî birbirine benzeyen bu rivayetlere yer verirken İslamın ana esaslarını uyguladığı görülmektedir. Nitekim bu ana esaslarda bulunan Kur'an, sünnet, icma, kıyas, sahabe sözü, tabiin sözü, rey sıralamasına önem vermiştir. Ayrıca bu husus, tamamen nakilci bir tavrının olmadığı, yeri geldiğinde reye başvuran bir yapısının olduğunu da gösterir mahiyettedir.

Nesâî, fıkhî istinbatta bulunurken, sahabe ve tabiîn görüşlerine de önem vermiştir. Onların görüşlerine önem verdiğini, özellikle *Sünen*'inin "Eşribe" bölümünden anlamaktayız. Mut'a nikahının haramlığını belirtmek üzere sahabe içerisinde daha çok İbn Abbas'ın sözünü delil almış ve "Nikah" bölümünde onun haramlığı ile ilgili bir bâb başlığı açmıştır. Bu da sarîh nas olmayan bir meselede sahabe ve tabiîn görüşlerine yer verdiğini, dolayısıyla rivayet odaklı bir fıkıh anlayışına sahip olduğunu gösterir. Nesâî *Sünen*'inde sahabenin yanı sıra tabiin fakihlerden az da olsa bazı nakillerde bulunmaktadır. Mesela Kûfe ekolüne mensup muhaddis ve fakih tabii Mesrûk'tan (ö. 63/683) hediye ve rüşvet konusuna dair fetvasını nakletmiş ve Mesruk'un bu fetvasını savunduğuna işaret etmiştir.[1186]

Nesâî'nin *Sünen*'inde bazı fıkhi konularda sahabe ve tabiin görüşlerinin yanı sıra kendi reyi ile hüküm verdiği görülmektedir. Sahabeden sonra Tabiîn'in de görüşlerine önem veren Nesâî'nin "Tabiîn'den sonra şu üç kişi dışında (Yahyâ b. Saîd, Şube ve Malik) hadis üzerindeki emniyet kalktı"[1187] sözü, Tabiîn'den sonra rivayet edilen hadislerin araştırılması gerektiğine işaret etmektedir. Mesela Kıblenin farziyeti, ayakları yıkamanın gerekliliği, kıbleden başka bir yere dönmenin caiz olduğu durumlar, akşam namasından sonra uyumanın kerahiyeti, bir kadınla beraber

[1185] Nesâî, "Ahbâru'l-Kudât", 11.
[1186] Mezkur rivayet şöyle geçmektedir: Mesrûk'tan rivâyete göre o şöyle demiştir: "Hâkim hediye yerse haram yemiş olur. Rüşvet kabul ederse küfre kadar gider." Mesruk (devamla) derki: "Şarap içen kafir olur. Küfrüne delil namazının kabul edilmemesidir" (Nesâî, "Eşribe", 43.) Söz konusu hadis Kütüb-i Sitte eserlerinden sadece Sünenu'n-Nesâî'de geçmektedir.
[1187] Zerkeşî, *Nüket*, III, s. 370.

teyzesiyle de evlenmenin haramlığı gibi hususlar, Nesâî'nin kendi görüşünü belirttiği konulardır. [1188]

Sünen eseri, Nesâî'nin fıkhî olarak ne kadar yetenekli olduğunu gösterdiği gibi meselelere dair fıkhi istinbatta bulunabilme yeteneğini de ortaya koymaktadır. Özellikle bâb başlıklarında bu husus açık bir şekilde kendini göstermektedir. Bu sebeple son dönem muhaddislerinden Nûreddîn Itr Nesâî'nin, titizlikle telif ettiği *Sünen* eseri ile hadis ve fıkhı birleştirdiğini belirtmiştir.[1189]

3.3.1.2. Arap Edebi Anlayışının *Sünenu'n-Nesâî*'deki izleri

Tasnif döneminde Müslümanlar, İslami ilimlerin yanı sıra lügat, şiir, hitabet ilimlerini ihtiva eden Arap edebiyatı ve tıp, felsefe, astronomi gibi tabiat ilimleri ile meşgul olmuşlardır. Arap olmayan Müslümanların Kur'an-ı Kerim ile hadisleri okuduklarında, anlayabilmeleri için Arapça dilbilgisi metodu oluşturulmuş, Arapça sözcüklerin daha düzgün okunması ve anlamlandırılması kolaylaştırılmıştır. Bu sebeple Arap dili ve belagatı ile meşgul olan Müslüman toplumlar, genel itibarıyla Arap olmayan alimlerden oluşmaktaydı.[1190]

Arap dilindeki araştırmaların temel kaynağı Arap şiiri ve sözlerinden oluşmaktaydı. Bunun için birçok bilgin, meşakkatlere katlanarak çöllere gitmiş bedeviler arasında kalmış ve onların fasih dillerini, şiirlerini ve hikayelerini öğrenmeye çalışmışlardır. Böylece şiir, deyim, atasözleri, Arap hikayelerini iyice anlamak için Arap soylarını, tarihi olayları, gelenek ve göreneklerini öğrenmişlerdir. Bu husus, Arap edebiyatı kültürünün gelişmesine katkıda bulunmuştur.[1191]

Tasnif döneminde Arap edebiyatında bilhassa şiire ayrı bir önem verilmiştir. Bu dönemde şiir geleneği, cahiliye kültüründen ve eski Sasanilerin idari kültüründen alınmıştı. Devlet ricali, ulema ve halk, günlük konuşmalarında bile hep şiirli konuşmuşlardı.[1192] Şiir geleneği alimlerin telif ettikleri hadis eserlerine de yansımıştır. Hatta Hz. Peygamber'den şiiri metheden bazı hadisler de tasnif döneminde telif edilen

---

[1188] Hamîd, *İtticâhu'l fıkhiy*, s. 15
[1189] Ayrıca bkz. Itr, *Menhecu'n-nakd*, s. 258.
[1190] Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, s. 610.
[1191] Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, s. 610.
[1192] Hodgson, *İslamın Serüveni*, I, s. 251-252.

eserlere girebilmiştir.[1193] Bu dönemde Arap edebiyatını ve bilhassa şiir ile ilgili hadisleri eserlerine alan muhaddisler, bu rivayetleri genelde "Edeb" ve "Şiir" ismiyle oluşturdukları bölümlerde ele almışlardır.

Tasnif ettiği eserinde şiirsel rivayetlere yer veren muhaddislerden biri de Nesâî olmuştur. O, "Cihad" bölümünün 29. bâb başlığında şöyle bir rivayette bulunmuştur: "Seleme b. Ekvâ'dan rivâyete göre, o şöyle demiştir: Hayber savaşında kardeşim Allah Rasûlü ile beraber düşmana karşı şiddetle savaştı, bu arada kılıcı geri dönerek kendisini öldürdü. Rasûlullah 'ın ashabı onun hakkında şüpheye düşüp kendi silahıyla ölen birisi diyerek şehid olup olmadığını merak ettiler. Seleme diyor ki: Rasûlullah, Hayber'den dönerken kendisine: 'Ey Allah'ın Rasûlü! izin verirsen Sana recezli bir şiir söyleyeyim' dedim. Rasûlullah izin verdi. Bu arada Ömer b. Hattab 'Ne söyleyeceğine iyi dikkat et' dedi. Ben de şu şiiri söyledim:

وَاللَّهِ لَوْلَا اللَّهُ مَا اهْتَدَيْنَا ... وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا

Vallahi eğer Allah istemeseydi biz hidayete eremezdik.

Ne namaz kılabilir ne de sadaka verebilirdik.

Hz. Peygamber de 'Doğru söyledin' buyurdu. Ben de şöyle devam ettim:

فَأَنْزِلَنْ سَكِينَةً عَلَيْنَا ... وَثَبِّتِ الْأَقْدَامَ إِنْ لَاقَيْنَا

وَالْمُشْرِكُونَ قَدْ بَغَوْا عَلَيْنَا

Allah'ım, bize sekinetini indir

Ve düşmanla karşılaştığımızda ayaklarımızı kaydırmâ.

Müşrikler bize baş kaldırıp azgınlık ettiler.

Ben şiirimi söyleyip bitirince, Hz. Peygamber 'Bunları kim söyledi'diye sordu, ben de 'Kardeşim söyledi' dedim. Bunun üzerine Hz Peygamber de 'Allah ona rahmet

[1193] Söz konusu hadislerden biri de Übey b. Kâb tarafından şöyle rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber buyurdu ki "şiirde hikmet vardır." (Buhârî, "Edeb", 90; Ebü Dâvud, "Edeb", 95; Tirmizî, "Edeb", 69; İbn Mâce, "Edeb", 41.) Bir başka rivayette Amr İbnu'ş-Şerrîd, babasından anlatıyor: "Bir gün ben Rasûlullah'ın bineğinin arkasına binmiştim. Bir ara bana "Hafızanda Ümeyye İbn Ebi's-Salt'ın şiirinden birşeyler var mı?" diye sordu. Ben "Evet!" deyince "Söyle!" dedi. Ben kendisine bir beyt okudum. O yine "Devam et!" dedi. Ben bir beyt daha okudum. O yine, "Söyle!" emretti. Böylece kendisine yüz beyit okudum."(Müslim, "Şiir", I.)

etsin' diye dua etti. Bunun üzerine ben 'Ey Allah'ın Rasûlü! halk kardeşime dua etmekten korkuyor ve kendi silahıyla ölen birisidir diyorlar' dedim. Rasûlüllah ise 'Cihad edip mücahid olarak şehid oldu' buyurdu. İbn Şihab diyor ki: Seleme b. Ekva'ın bir oğluna bu durumu sordum, bana babasından yukarıdaki gibi nakletti ve sadece şu ilaveyi yaptı 'Halk ona namaz kılıp dua etmekten sakınıyor' dediğini de söyledi. Rasûlullah 'Onlar yalan söylüyorlar, cihad ederek düşmana karşı mücadele vererek şehid olarak öldü' buyurdu ve parmağıyla işaret ederek; 'O'na iki defa ecir vardır' buyurdu."[1194]

Nesâî Mesacid bölümünün 17. Bâb başlığında Enes b. Malik yoluyla yer verdiği Mescidi Nebevi'nin inşası rivayetinin sonunda Mescidi yapanların taş taşırken şu beyitleri mırıldandıklarını belirtmiştir;

اللَّهُمَّ لَا خَيْرَ إِلَّا خَيْرُ الْآخِرَهْ.... فانْصُرِ الْأَنْصَارَ وَالْمُهَاجِرَهْ.

Allah'ım, ahiret hayrı dışında hayır yoktur.

Bu hayırlı iş için Ensar ve Muhacirlere yardım et.[1195]

Mezkur rivayetlerden anlaşıldığına göre Nesâî, *Sünen*'inde bazı beyitlere yer vermek suretiyle şiir kullanmıştır.

Nesâî'nin *Sünen*'i şiirlerin yanı sıra filoloji ilmi ile ilgili birtakım bilgiler de ihtiva etmektedir. O *Sünen*'inde bu konu ile alakalı olan ve garibu'l-hadis alanına giren bazı açıklamalarda bulunmuştur. Garîbu'l-hadîs eserlerinde, kelimenin sadece sözlük anlamıyla yetinilmediği için Arap dilcilerinin sözlerinden, şairlerin şiirlerinden yararlanarak da o sözcüğün edebî yönü üzerinde durulmuştur. Bazı hadis âlimleri, hadislerde geçen ve toplumsal alanda muhtevası bilinmeyen garib sözcüklerin muhtevasını, ediblere ve dil âlimlerine sormalarını tavsiye etmişlerdir. Bu da garîbü'l-hadîs ilminin hadis alanından çok dil ilimlerine yani edebi ilimlere girdiğini göstermektedir.[1196]

Nesâî *Sünen*'inin bazı yerlerinde manası kapalı olan yerleri açıklamıştır. Mesela "Taharet" bölümünde taş ile temizlenme bâbında "hâzihî reksun" cümlesinin geçtiği

[1194] Nesâî, "Cihad", 29; Müslim, "Cihad ve Siyer" 43; Ebû Dâvûd, "Cihad", 40.
[1195] Nesâî, "Mesâcid", 12. Ayrıca bkz. Buhârî, "Salat", 48; Ebû Dâvûd, "Salat", 12.
[1196] M. Yaşar Kandemir, "Garîbü'l-Hadîs", *DİA*, XIII, s. 376.

hadisten sonra "reks yani cinlerin yemeğidir" diyerek bu kavramın açıklamasını yapmıştır.[1197] Aynı şekilde "Buyû" bölümünde *Musaraât yasaktır* bâb başlığının hemen altında hadis rivayet etmeden "Satışa çıkarılan sağmal deve, sığır veya koyunu bol sütlü gösterip pahalı satmak maksadıyla iki üç gün sütünü yavrularına emzirmeyip kendisi de sağmamak şeklindeki yapılan hileli alışveriştir"[1198] diyerek Musaraât'ın ne olduğunu açıklamıştır. Hadislerde geçen bazı kavramların anlamını da hadisin altında açıklamıştır. Mesela "Hayl" bölümünde 4. bâb başlığında Ebu Hureyre yoluyla Rasûlullah'ın atlardaki çapraz beyazlığı sevmediği" hadisine yer verdikten sonra şu açıklamayı yapmaktadır: "Atlardaki (Şikal) üç topuğu hariç birinin veya biri hariç üçünün beyaz olmasıdır. (Şikal) ayaklarda olur ellerde (ön ayaklarda) olmaz."[1199] *Sünen'*de buna benzer örnekler çok olup konunun uzamasından kaçınmak için hepsine değinmedik. Yukarıdaki örneklerle *Sünen*'in garibu'l-hadis özelliğine de değinmiş olduk. Bu itibarla *Sünen'*in aynı zamanda kısmen garibu'l-hadis hüviyetinde olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir.

3.3.2. *Sünen'*in Telif Edilmesinde Siyasî ve Sosyo-Kültürel Etkenler

Dini ilimlerin bilhassa hadis ilminin tasnif edildiği III. asır, hadis ilminin temel kaynaklarının oluştuğu dönemdir. Bu dönemde hüküm süren siyasi yönetimler ile sosyo-kültürel çevre, hadis edebiyatının oluşumunda rol oynayan amiller arasında yer almaktadır. Tasnif döneminde Müslümanların hüküm sürdüğü coğrafyalar zamanla daha da genişlemiştir. Böylece İslam medeniyeti fethedilen yerlerin eski medeniyetleri üzerine bina edilmiş, ancak eski kalıntıları da içerisinde barındırmıştır. Hadis alimleri de İslam medeniyeti ile eski medeniyetlerden oluşan kültürel entegrasyondan etkilenerek eserlerini oluşturmuşlardır.

Yaşamış olduğu bölgenin kültürel yapısından etkilenerek, bu yapıyı eserinin bazı yerlerine yansıtan musanniflerden birisi de Nesâî olmuştur. O da toplumun diğer üyeleri gibi aile kurmuş ve sosyal bir hayat yaşamıştır. *Sünen*'ini oluştururken, yaşadığı çevrenin özelliklerinden bağımsız kalmamıştır. Nesâî *Sünen*'inde bâb başlıkları ve rivayet ettiği hadislerle bir müslümanın hayatı ile ilgili en ince ayrıntılara yer vermiştir. Bu özelliği ile Nesâî'nin *Sünen*'inin diğer sünenlerden ayrıldığı

[1197] Nesâî, "Tahâret", 39.
[1198] Nesâî, "Buyû", 14.
[1199] Nesâî, "Hayl", 4. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, "Cihad", 45; İbn Mâce, "Cihad", 14.

görülmektedir. Devlet ricaline önce yakın sonrasında da uzak duran Nesâî'nin, öncelikle siyasi yapıdan ne şekilde etkilendiğini ve bunu *Sünen*'ine nasıl yansıttığını ele almaya çalışacağız.

3.3.3.1. Nesâî'nin Siyasî Görüşlerinin *Sünen*'e Etkisi

Nesâî'nin doğumundan vefatına kadar 12 Abbasi halifesi hüküm sürmüştür. Onun yaşadığı dönem, siyasi kargaşaların ve isyanların çok olduğu bir sürece tekabül etmektedir. Özellikle hilafet ve emirlik meselesi, itikâdî mezheplerin münakaşaları, fitne ve iç karışıklıklar, bu dönemde de devam etmiştir. Böyle bir devirde Nesâî'nin *Sünen* eserini Mısır'da telif ettiği kanaatindeyiz. O doğduğu Nesâ'dan Mısır'a göç ederek hayatının büyük bir kısmını Mısır'da geçirmiştir. Abbasilerin ilk yıllarında Mısır, Horasanlı valilerce yönetilirken sürekli vali değişiminden kaynaklanan kargaşalardan dolayı daha sonra hicrî 213'ten itibaren eyalet valilerince yönetilmeye başlandı. Dolayısıyla Mısır bölgesi, siyasi olarak ikinci planda kalmış bir bölge olmuştur.[1200] Sürekli yönetim değişikliğinin olduğu bir bölgede yaşayan Nesâî'nin siyasi anlayışının *Sünen*'ine ne şekilde yansıdığına değinmekte fayda görmekteyiz. Nitekim Nesâî'nin siyasî olarak iki farklı görüşe sahip olduğuna daha önce değinmiştik. Öncelikle devlet ricaline yakın dururken sonrasında onlardan uzak durmuş ve onlara sadece biat edilmesi gerektiğini belirtmiştir.[1201]

Nesâî ilk yıllarında devlet erkanı gibi giyinmiş ve onların yanında durarak idari işlerde onlara yardımcı olmuştu. Ancak daha sonra durumunda değişme olup onlar gibi giyinmeyi bırakmış, en çok yeşil renkli kışlık kaban giymeyi tercih etmiştir. Bu değişimi onun Abbasi yönetimine bakışının değiştiğini göstermektedir. Ona göre devlete bağlı kalmak, ancak devlet ricalinden uzak durmak gerekir. Bu tavrını Mısır emiri ile cihada giderken göstermiştir. Cihada çıkınca Mısır emirinin emirlerine itaat etmiş ancak onunla beraber oturmaktan sakınmış ve ondan uzak durmuştur. Hatta emirin sofrasına dahi oturmadığı nakledilmiştir. [1202]

Nesâî'nin hayatı boyunca devlete ve ricaline uyma konusunda iki farklı politika izlediğini görmekteyiz. İlkinde devlete ve erkanına sürekli yakın olup onlar gibi

---

[1200] Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, s. 265.
[1201] Sübki, *Tabâkâtu'ş-Şâfiyye*, II, s. 83.
[1202] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, s. 173; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, s. 59; İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, s. 124; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, I, s. 337; Dımaşkī, *Tabakātü ʿulemâ'i'l-hadîs*, II, s. 420; Vellevî, *Zahîretü'l-ukbâ*, I, s. 18.

giyindiği için hocası Haris b. Miskin, Nesâî'nin devletin bir casusu olduğunu zannetmiş ve onu ilim meclisinden kovmuştur.[1203] Ancak Nesâî, daha sonra devlet erkanından uzak durmuştur. Onun bu duruşunun bazı sebepleri vardır. Muhtemelen siyasi meclislerde Nesâî'nin hoşuna gitmeyen, kişilik ve karakteri bozan bazı durumlar vuku bulmuştu. Sübkî (ö. 771/1370) Nesâî'nin devlet yöneticilerine olan tavrının değişikliğinin sebebini şöyle açıklamaktadır: "Nesâî Abbasi devletinde politika değişikliğinin olduğunu ve yeni ihdasların ortaya çıktığını görünce onların siyasetine güvenmedi. Mısır emiri ile cihada çıkınca bunun farkına vardı. Cihadda bile onların meclisinden uzak durdu."[1204]

Nesâî'ye göre ulu'l-emr'e itaat etmek müslüman üzerine farzdır. Devletin başında bulunan devlet ricaline her konuda uymak gerektiğini düşünmüştür. Nesâî'nin siyasi ve idari görüşleri ençok "Biat"[1205] Bölümüne yansımıştır. Bu bölümde "Biat edilen devlet başkanına itaat gerekir" diyerek devletin başında bulunan halife/sultana uymanın önemine işaret etmektedir.[1206]

Nesâî, siyasi görüşlerini "Biat" bölümünde yer verdiği bâb başlıkları ve rivayetlerde gözler önüne sermektedir. Onun halifelerle irtibat kurup kurmadığı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmazken, daha çok valilerle irtibatta olduğu bilinmektedir. Nitekim Mısır'daki vali ile cihada çıkması ve *Sünenu'l-Kübrâ*'yı Remle emirine hediye etmesi gibi hususlar, onun emir yani valilerle ilişkili olduğunu göstermektedir. Nitekim "Biat" bölümünde yer verdiği hususlar da bunu göstermektedir. O, bu bölümün ilk bâb başlığını "dinleyip itaat etmek üzere biat" şeklinde isimlendirmiş ve altında bir hadis rivayet etmiştir. Söz konusu rivayette Ubâde b. Sâmit "Rasûlullah ile kolaylıkta ve zorlukta, hoşa gitsin gitmesin, tüm hallerde iş ve vazifeye yetkili olanla münakaşa etmemeye ve daima hak üzere olmaya, nerede olursak olalım kınayanın kınamasından korkmayarak ve daima dinleyip itaat etmek üzere biat etmiştik" demiştir.[1207] Nesâî'nin sadece bu hadis ile yetinmesi, her durumda emirleri dinleyip itaat etmek gerektiğine dair düşüncesine işaret etmektedir.

[1203] Sehâvî, *Buğyetü'r-râğıb,* s. 113; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl,* I, s. 196-197.
[1204] Sübki, *Tabâkâtu'ş-Şâfiyye*, II, s. 83.
[1205] İslâm hukukçuları devlet başkanında bulunması gereken şartlar üzerinde durmuşlar, müslüman ve âdil olmak, beden ve ruh sağlığına, ictihad derecesinde ilmî yeterliliğe sahip bulunmak, erkek olmak gibi şartlar üzerinde ittifak etmişlerdir. Hilafetin Kureyşiliği ve ve zamanının en faziletlisi olma gibi şartlarda ise ihtilaf içinde olmuşlardır. Cengiz Kallek, "Biat", *DİA*, VI, s. 120.
[1206] Nesâî, "Biat", 25.
[1207] Nesâî, "Biat", 1; Tirmizî, "Siyer", 34; İbn Mâce, "Cihad", 41.

Bu görüşünü teyit etmek için de "Hoşa Giden ve Gitmeyen Haller Hususunda Biat", "Yetkili İdareciliğe Karşı Çıkmamak Üzere Biat", " Daima Hak Söylemek Üzere Biat", " Müslüman Devlet Başkanını Dinlemek ve İtaat Etmek", " Müslüman Devlet Başkanına İtaate Teşvik" şeklinde bâb başlıklarını açmış, bu başlıklara görüşlerini yansıtmış ve altında rivayet ettiği hadislerle de görüşünü delillendirmiştir.

"Biat" bölümünün muhtevasına baktığımız zaman önemli bir durum ile karşılaşmaktayız. Nesâî "Biat" bölümünde yukarıda zikrettiğimiz gibi, idarecilerin hoşuna gitsin veya gitmesin, her durumda mutlaka itaat etmek gerektiği ile ilgili bâb başlıklarına ve hadislere yer vermiştir. Ancak "Biat" bölümünün sonlarında, her durumda "Devlet Başkanına Karşı Samimi Olmak ve Nasihat Etmek", "Günahla Emrolunup İtaat Edenin Cezası", "Zalim İdareciyi Destekleyenin Cezası", "Haksızlık Yapan İdareciler Desteklenemez", "Zalim İdareciye Hakkı Haykırmalı mıyız?" şeklinde bâb başlıkları açarak her durumda itaatin olmayacağına işaret etmesi de dikkat çekmektedir. Nesâî, idarecilere karşı takındığı tavrın sonradan değişmiş olması da bu bölüme yansımış olabilir. Muhtemelen halifenin veya valinin haksız ve gayrı dini davranışlarını görünce, idarecilere hangi durumlarda itaat edilmeyeceğine dair bâb başlıklarını oluşturmuş ve altında hadis rivayet etmiştir.

Nesâî'nin hem "Cihad" hem de "Biat" bölümünde, cihad ile ilgili rivayetlere yer vermesi, cihada önem verdiğinin bir göstergesidir. Aynı şekilde "Ölesiye kadar savaşmaya biat" şeklinde açmış olduğu bâb başlığı ile cihadın önemine ve bu hususta emirlere uymak gerektiğine işaret etmektedir. Kendisinin de cihada giden bir muhaddis olduğu nakledilmektedir. Nitekim Nesâî'nin döneminde Rum askerleri müslümanların eşlerini ve çocuklarını esir alınca o, onları almak üzere savaşmaları gerektiğini valiye bildirmiş ve ordu ile beraber Rumlara karşı savaşa çıkmıştır. Mısır emiri ile birlikte kaçırılan Müslüman esirleri geri almak üzere cihada çıkmıştır. Ayrıca Fatımilerin 301 yılında Mısır'a saldırması neticesinde onlara karşı duran Mısır ordusunun içinde yer almış, Tarsus'a düzenlenen seferde de mücahidler arasına katılmıştır.[1208]

Nesâî'nin **كتاب الخيل** "Atlar Bölümü" ismi ile bir bölüm açması onun cihada olan bağlılığını göstermektedir. Nitekim böyle bir bölümü ilk defa Nesâî'nin oluşturduğu

[1208] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, VII, 190; Zehebî, *Siyer*, XIV, 130.

görülmektedir. Bu bölümde yer verdiği rivayetler, genelde diğer hadis eserlerinde "Cihad" bölümünde geçmektedir. Nesâî'nin böyle bir bölüme müstakil olarak yer vermesinin altında, cihada olan bağlılığı gibi atları sevmesi de yatmaktadır. Nitekim İslâm'ın ilk asırlarında Arabistan'da attan nadir olarak faydalanılmıştır. Bu dönemde Araplar arasında ata sahip olmak bir üstünlük ve zenginlik alâmeti sayılmaktaydı. Bu sebeple bilhassa Necid bölgesinde at cinsleri yetiştirilmekte ve ticareti yapılmaktaydı.[1209] İslâmiyet'te ata verilen önem Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan atla ilgili âyetlerden de anlaşılmaktadır.[1210] Abbasiler İran ve Orta Asya'nın zengin at kaynaklarına sahip olunca bu dönemde atın önemi, çeşitleri, kültür tarihi ve Arap edebiyatındaki yeri, eğitimi ve yetiştirilmesi konusunda çeşitli kitaplar telif edildi. Özellikle Mütevekkil döneminde İbn Âhi Hizâm el-Huttelî *Kitâbü'l-Hayl ve'l-fürûsiyye ve'l-baytar* kitabını telif ederek atın önemini göstermeye çalışmıştır.[1211] Huttelî'nin yanı sıra Mâmer b. Müsenna'nın da (ö. 209/824) *Kitâbu'l-Hayl* isminde bir eseri bulunmaktadır.

Kanaatimizce bu dönemde nadir bir şekilde telif edilen "Kitâbu'l-Hayl" eserleri, özellikle atlara ilgi duyan alimlerin yazdıkları eserlerdir. Nesâî de atlara özel bir ilgi göstermiş olacaktır ki kendisinden önce hadis metinlerini kaleme alan hiçbir muhaddisin oluşturmadığı "Hayl" bölümünü *Sünen*'inde müstakil bir halde oluşturmuştur. Çünkü o Arapların ata önem verdikleri bir dönemde yaşamıştır. Nitekim Nesâî'nin, bu bölümde atlara ayrı bir sevgi beslediğini, oluşturmuş olduğu bâb başlıklarından ve altındaki rivayetlerden anlamaktayız. Bu bölümde yer verdiği "At sevgisi"[1212], "Hangi cins at daha iyidir"[1213], "Atın yemi ve pisliğinin de sevap kazandırması"[1214], " At yarışı"[1215] şeklinde bâb başlıkları açarak atların önemine dikkat çektiği görülmektedir.

[1209] Yusuf Halaçoğlu, "At", *DİA*, IV, s. 28.

[1210] İlgili ayetler için bkz. *Andolsun o harıl harıl koşan atlara, o -tırnaklarıyla- çakarak ateş çıkaranlara, sabahleyin baskın yapanlara, tozu dumana katanlara, bununla bir topluluğun tâ ortasına girenlere ki, muhakkak insan rabbine karşı çok nankördür* (Âdiyat, 1-6), *Siz de onlara (düşmanlara) karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve -cihad için- bağlanıp beslenen atlar hazırlayın ki bununla Allah'ın düşmanını ve sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmeyip de Allah'ın bildiği diğerlerini korkutasınız. (*Enfal, 8/60).

[1211] Yusuf Halaçoğlu, "At", *DİA*, IV, s. 28.

[1212] Nesâî, "Hayl", 2.

[1213] Nesâî, "Hayl", 3.

[1214] Nesâî, "Hayl", 11.

[1215] Nesâî, "Hayl", 12.

Nesâî siyasi kargaşa ve fitnenin yoğunlukta olduğu bir dönemde yaşamıştır. O, gerek devlet ricaline yönelik tavırları olsun, gerekse de cihad ile ilgili durumlardaki tepkisi olsun siyasi cereyanların devam ettiği bir çevrede yaşamış ve bu konudaki tutumunu *Sünen*'ine yansıtmıştır. Özellikle "Biat" ve "Hayl" bölümlerinde yer verdiği bâb başlıkları ve rivayetler, onun siyasi anlayışı hakkında ipuçları vermektedir. Bilhassa Nesâî'nin yaşadığı dönemin siyasî yapısı ile *Sünen*'inde bu hususta yer verdiği rivayetleri karşılaştırdığımızda, onun siyasî anlayışının *Sünen*'ine yansıdığını görmekteyiz.

3.3.3.2. Nesâî'nin Kültürel ve Toplumsal Yaşamının *Sünen*'e Yansıması

Sünenler, muhteva olarak bir Müslümanın Rabbine karşı olan sorumluluklarını ihtiva eden ibadat, toplumsal sorumluluklarını içeren muamelat ve bu sorumluluklardan doğan kusur ve düzensizliğe karşı cezai işlem uygulayan ukubattan oluşmaktadır.[1216]

Sünen ve *Musannef* türü eserlerde ahkama yönelik geliştirilen bu prensipler, onları fıkıh ile aynı muhtevaya sahip iki ilim haline getirmiştir. Nitekim daha sahabe döneminde, fıkıh kavramının bazen hadis yerine kullanıldığını görmekteyiz. Mesela İbn Abdülberr, nakletmiş olduğu bir rivayetten sonra o rivayette zikretmiş olduğu fıkıh kavramını hadis manasında kullandığını belirtmiştir.[1217] Konu hakkında son dönem hadis tarihçilerinden Zübeyr Sıddîki, İslam hukukunun sahabe döneminde ahkam hadisleri dışında çok az şey ihtiva ettiğini, bu sebeple muksirûndan olan Hz. Aişe, İbn Abbas ve İbn Mesud gibi bazı sahabilerin, ahkam hadisleri rivayet ettikleri için "Fakih" diye anıldıklarını ifade etmiştir.[1218]

Hadis edebiyatı tarihine baktığımızda, sahabeden sonraki süreçte de *Sünen*'lerin, Ehl-i Rey'e karşı bir reaksiyon olarak oluşmasının yanı sıra, toplumsal ihtiyaçların da bu oluşuma etki ettiğini söyleyebiliriz. Özellikle tedvin ve tasnif sürecinde *Sünen* türüne duyulan ihtiyacı tespit etmek, hadis kaynaklarının sağlıklı bir şekilde

---

[1216] Buna göre, bir Sünen'in muhtevasına bakılacak olursa yaygın olarak şu konuların tasnife tabi tutulduğu görülecektir: Taharet, salât, zekât, hacc, savm, nikâh, talâk, cihâd, vasiyyet, ferâiz, harac, cenaze, yemin-nezir, buyû, akdiye, et'ime, eşribe, libas, fiten, melâhim, tıbb, diyat, hudûd, edeb. Bu konuların her biri genel olarak kitab/bölüm şeklinde verilir ve altında da bâb başlıkları ve hadisler zikredilir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 210; a. Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, s. 290; Yardım, *Hadis* II, s. 80; H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi İlk Üç Asır*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009, s. 273.

[1217] Bkz. İbn Abdilberr, *Câmiu'l-beyan*, II, s. 27.

[1218] Sıddıki, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 35.

incelenmesine katkı sağlayacaktır. Mesela Nesâî'nin *Sünen*'inin muhtevasından hareketle, bu eserin oluşum sebepleri ve onun telif edilmesine duyulan ihtiyaç, *Sünen*'in içindeki bâb başlıklarında ve hadislerde saklıdır. Tasnif edilen ilk eserlerin muhtevası, bize bu eserlerin genel olarak ahkama dair olduğunu göstermektedir. Râmehürmûzî'nin tasnifine göre Hadis edebiyatı tarihinde ilk hadis tasnifçilerinden Mekke'de İbn Cüreyc'în *Kitâbu's-Sünen*, *Menâsiku'l-Hac*; Kufe'de Süfyânu's-Sevrî'nin *Ferâiz*, İbn Ebî Zaide'nin *Kitâbu's-Sünen*; Basra'da Hammad b. Seleme'nin *Kitâbu'Sünen*; Şam'da Velid b. Müslim'in *Kitâbu's-Sünen*; Horasan ve Merv'de Abdullah b. Mübarek'in *Kitâbu'l-Cihâd*, *Kitâbu'l-İsti'zân*, *Kitâbu'l-Menâsik*, *Rekâiku'l-Fetavâ*, *Kitâbu's-Sünen fi'l-fikh*; Vâsıt'ta Huşeym b. Beşir'in *Kitâbu's-Sünen* ve ismini daha sayamadığımız tasnif edilen ilk eserlerin çoğunun hukuki-fıkhi içerikli olduğunu görmekteyiz. [1219]

İlk hadis tasnifçilerinin oluşturdukları eserlerin genelde ahkama dair olması, tasnif döneminin ilk yıllarında hadis tasnifine sevkeden amillerin, daha çok toplumsal ihtiyaçlar olduğunu göstermektedir. Sahabe döneminde olduğu gibi tasnif döneminde de sürekli yeni problemlerle karşılaşan İslam toplumunun siyasi, hukuki, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarına çözüm bulmaya çalışan alimler, bu fikrî yapıları doğrultusunda çalışmalar yapmışlardır. Fakihler bu problemlere çözüm üretmek için aynı dönemde sistematik hale gelen ictihat, icmâ, kıyas ve benzeri fıkhi teknikleri kullanarak fıkıh eserleri oluşturdular. Hadis alimleri de bu sorunlara çözüm üretmek adına ahkam hadislerini ihtiva eden sünenler telif etmişlerdir.[1220] Hadis alimlerinin buradaki amacı, şeri konuları hükme bağlamada hadisleri kaynak göstermektir, diyebiliriz.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle İslami ilimlerde ortaya çıkan disiplinler arasında ihtilaflar ve tartışmalar meydana gelmiş, bununla da hem kelam hem fıkıh hem de hadis ilimlerine yönelik tasnif döneminin ilmî ve fikrî ihtiyaçları doğrultusunda telif edilen eserler şekillendirilmiştir.[1221] Bu ihtilaflar, bilhassa Ehl-i Rey ile Ehl-i Hadis'in ahkama yönelik tasniflerinin tertip olarak aynı oldukları, muhteva olarak ise birinin ictihat ve rey, diğerinin da hadis ve rivayet içerdiğini göstermektedir.

[1219] Râmehurmûzî, *Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 611.
[1220] Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 55-56.
[1221] Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, s. 68.

Hadis alimleri eserlerini tasnif ederken toplumun hem fıkhi hem de toplumsal ve kültürel ihtiyaçlarına cevap vermek adına telif etmişlerdir. Bu sebeple bir hadis musannifinin, yaşadığı toplumun ve şahsının ihtiyaçları doğrultusunda bu eserleri tasnif ettiği söylenebilir. Daha da açacak olursak hadis eserlerinin, sadece ilmî ve fikrî amillerden etkilenmediği, sosyo-kültürel etkenlerin de bu eserleri muhteva yönünden şekillendirdiği önemli bir gerçektir. Eserini tasnif ederken hem yaşadığı çevrenin sosyo-kültürel yapısından hem de bizzat kendi kültürel yaşayışından bağımsız kalmayan musanniflerden birisi de İmam Nesâî'dir. Onun tasnif etmiş olduğu *Sünen*'inden hareketle, eserini telif ederken toplumsal ve kültürel bazı olgulardan etkilendiğini ve bunu eserine yansıttığını görmekteyiz.

Nesâî hayatı boyunca birbirinden farklı toplumsal yapılar içerisinde yaşamış ve birçok kültürel yapı ile tanışmıştır. Hayatının büyük bir kısmını Mısır'da geçirmiştir. Mısır'da hem ulemanın hem de toplumun saygı duyduğu ve methettiği bir şahsiyetti. Hatta Mısır'da bulunan alimler, onun imam ve önder olduğunu söylemişlerdir. [1222]

Nesâî'nin toplum içerisindeki konumunun yüksek olmasında alim olmasının yanı sıra zekası, güzel ahlakı ve kendisi ile ilgili bir takım şahsi hayatının da etkili olduğunu görmekteyiz. Onun yaşadığı toplumun bazı özelliklerinin *Sünen*'deki yansımalarına geçmeden önce, şahsının bazı özelliklerinin ve beğenilerinin eserine ne şekilde etki ettiğine değinmek istiyoruz. Öncelikle kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre İmam Nesâî, yaşı ilerlediği halde yakışıklı, bakımlı ve kırmızı tenli bir hadis alimiydi. Aynı zamanda bilgili, heybetli ve vakar sahibi bir kişiliğe sahipti. Giyimine önem veren, sürekli şık giyinen bir yapıya sahip olup devlet ricali ve toplumun ileri gelen eşrafı gibi giyindiği nakledilmiştir. Özellikle yeşil renkli elbiselerden hoşlandığı, başına külah taktığı ve kaban giydiği de belirtilmiştir.[1223]

Nesâî devlet ricali gibi giyindiği için hocası Haris b. Miskin, onu halku'l-Kur'an görüşü sebebiyle kendisini gözleyen bir devlet casusu zannetti ve ilim meclisinden kovdu. İmam Malik gibi Nesâî'nin de giyime önem vermesi hususu, tasnif ettiği *Sünen*'ine yansımıştır. Mesela "Kıble" Bölümünde "Kırmızı elbiseyle namaz kılmak"

[1222] İbn Kesîr, *el-Bidâye,* XI, s. 123.

[1223] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, s. 173; Zehebî, *Siyer*, XIV, s. 128; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, s. 59; İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, s. 124; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, I, s. 337; Dımaşkī, *Tabakātü ʿulemâ'i'l-hadîs*, II, s. 420; Velevî, *Zahîretü'l-ukbâ,* I, s. 18.

bâb başlığının altında Hz. Peygamber'in kırmızı elbise giydiği ve onunla namaz kıldığı hadisini nakletmiş ve bu bâbda bu hadis ile iktifa etmiştir.[1224] Bazı rivayetlerde Rasûlullah'ın kırmızı rengi sevmediği aktarılmaktadır. Hatta kırmızı renk elbise giyen birinin selamını almadığı hususu da yine rivayetlerde geçmektedir.[1225] İslam fıkıhçıları kırmızı elbise giyme konusunda ihtilaf etmişlerdir. İbn Hacer, Hanefilerin kırmızı elbise giymeyi mekruh gördüklerini söylemiştir.[1226] Bazı fakihler de kırmızı renkli elbise renklerin en meşhuru ve süslerin en güzeli olduğu için giymek caizdir demiştir. Bunun aksini düşünüp kırmızı rengi kullanmayı, kibirlenenlerin âdeti şeklinde niteleyenler de olmuştur.[1227]

Hz. Peygamber'in kırmızı renkli elbise giydiği, saf kırmızı değil de kırmızı ile karışık başka renklerde elbise giydiği, Hz. Peygamber'in kırmızı elbise giymeyi yasakladığı, öncesinde giydiği sonrasında ise yasakladığı yönünde rivayetler ortada dolaşsa da Nesâî, Hz. Peygamber'in kırmızı elbise giyip namaz kıldığına dair Avn b. Ebû Cuhayfe hadisi ile iktifa etmiştir. "Ziynet" bölümünde açmış olduğu "Kırmızı elbise bâbı" başlığında, Berâ kanalıyla yer verdiği "Hz. Peygamber'i kırmızı bir elbise giymiş ve saçlarını taramış vaziyette gördüm, ne ondan önce ne de ondan sonra o kadar güzel hiç kimse görmedim"[1228] rivayetine yer vermesi gibi hususlar onun kırmızı elbisenin giyilebileceğine olan kanaatini göstermektedir.

Nesâî "Ziynet" bölümünde giyime geniş bir yer vermiştir. Bazı bâb başlıklarını da "güzel olan ve olmayan elbise" şeklinde isimlendirmiş ve burada Allah Rasûlü'nün güzel elbise giyilmesi gerektiğine dair hadislerine yer vermiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in sarı elbise giymekten nehyettiği ile alakalı özel bir bâb başlığı ve altında da ilgili rivayetleri vermiştir. Hz. Peygamber'in Abdullah b. Amr üzerinde sapsarı bir elbise görünce "Bunlar kafirlerin elbiseleridir, bunları giyme" [1229]buyurduğu hadis burada ilk sırada yer almaktadır. Aynı bölümde Rasûlullah'ın beyaz ile yeşil elbiseyi

---

[1224] Buharî, "Salat", 17; "Menâkıb", 23; "Libâs", 35, 68; Müslim, "Salat", 249; Ebû Davud, "Tereccül", 9; Tirmizî, "Libâs", 4; "Edep", 47; "Menâkıb", 8; Nesâî, "Kıble", 21; "Zînet", 9, 93; İbn Mace, "Libâs", 20.

[1225] Bkz. Ebu Davud, "Libas", 20; Tirmizi, "Edeb", 45.

[1226] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî,* I, s. 485.

[1227] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, el-*Kevâkibu'd-derârî fî şerhi Sahihi'l-Buharî*, Dâru İhyâi'tTurâsi'l-Arabî, Beyrut 1401/1981, IV, 40; Akyüz, Hüseyin, "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Renklerin Dili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı 41, 2014, s. 373-397.

[1228] Nesâî, "Ziynet", 94. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, "Libas", 11; İbn Mâce, "Libas", 18.

[1229] Nesâî, "Ziynet", 96.

sevdiğini bildiren rivayetler de aktarılmıştır. Klasik rical kaynaklarında Nesâî'nin daha çok yeşil renkli elbiseler sevdiği ve yeşil renkli kaban hırka giydiği nakledilmektedir.[1230] Onun "Yeşil renkli elbise giyme bâbı" ismi ile yeşil renkli elbiseye dair özel bir bâb başlığı açması ve sadece Ebû Rimse'den rivayet edilen "Rasûlullah iki yeşil elbise giyinmiş olarak yanımıza çıkmıştı"[1231] rivayetiyle yetinmiş olması, rical ve tarih kaynaklarındaki bu bilgiyi pekiştirmektedir.

Klasik tarih ve rical kaynaklarında Nesâî'nin önce devlet ricali ve eşrafın giydiği giysilerden giydiği, ancak sonrasında bu giysileri bırakıp ihtiyarlığında Nûbelilere ait yeşil renkli kaban hırka giydiği nakledilmektedir.[1232] Yeşil renk bitki rengi olup gözlere kuvvet verdiği için yeşil renkli elbise giydiği nakledilmiştir.[1233] Bu sebeple *Sünen*'de "el-Lubsu'l-Hadar Mine's-Siyâb" ve "el-Lubsul Burûd" bâb başlıklarını açmıştır. Hatta bu rengin Şiiliğin alameti olması ve Nesâî'nin Şiiliğe meyilli olması sebebiyle yeşil renkli elbise giymeyi sevdiğini iddia edenler olmuşsa da bu bir iddiadan öteye gidememiştir. Nesâî'nin giyime önem vermesi hususu, Nûbe ehline ait hırkaları giymesinden anlaşılmaktadır. *Sünen*'in "Ziynet" bölümünde **لبس البرود** "kalın hırka giyme" ismi ile bir bâb başlığı açarak burada hırka ile alakalı iki hadis rivayet etmiştir.[1234] Her iki rivayette de Hz. Peygamber'in hırkaya verdiği önemi ve hırka giyilmesini tavsiye ettiğini bildirerek bu giysinin önemine dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Nesâî'nin önem verdiği giysilerin özellikleri ve renkleri "Ziynet" bölümü başta olmak üzere *Sünen*'inde oluşturmuş olduğu bâb başlıklarına ve rivayetlere yansımıştır.

Nesâî'nin toplumun bir ferdi olarak beslenmesine özen gösterdiği hususu da rical ve tarih kaynaklarında zikredilen rivayetler arasında yer alır. Onun sağlığına dikkat ettiği için sürekli dinç kaldığı, bu sebeple hergün taze ekmek ve horoz eti yediği, özellikle yaşlı horoz etini çok sevdiği için horoz satın aldığı, beslediği ve yaşlanıp semiz hale gelince de kesip yediği nakledilmiştir. [1235] Ayrıca İmam Nesâî'nin sürekli

---

[1230] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, s. 173; Zehebî, *Siyer*, XIV, 128; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, s. 59; İbn Kesîr, *Bidâye,* XI, s. 124; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, I, s. 337.

[1231] Nesâî, "Ziynet", 97. Ayrıca Bkz. Müslim "Libas", 4.

[1232] Zehebî, *Siyer*, XIX, s. 128;

[1233] Mizzî, *Tehzibu'l-kemal*, I, s. 337.

[1234] Nesâî, "Ziynet", 98.

[1235] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, S. 173; Zehebî, *Siyer*, XIV, 128; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, s. 59; Zehebî, *Tabakâtu'l-huffâz*, II, s. 194; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, s. 124; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl,*

üzümden yapılmış ve kaynatılmış bir meşrubat içtiği ve bunun yüzüne sirayet ettiği nakledilmiştir. Bu sebeple etrafındaki bazı insanlar, onun nebiz içtiğini zannetmiş ancak nebiz içmediğini ve nebizin haram olduğunu bizzat kendisi ifade etmiştir.[1236] "Eşribe" bölümünde içilmesi gereken ve haram olan meşrubat konusuna geniş bir şekilde değinmiştir.

Nesâî bireysel özelliklerini *Sünen*'e yansıttığı gibi içinde yaşamış olduğu toplumun bazı kültürel özelliklerini de eserine yansıtmıştır. Çünkü bir alimin eserini, yaşadığı toplumun yapısından ve kültürel özelliklerinden bağımsız bir şekilde yazması düşünülemez. Sonuç itibarıyla sünenler, hem pratik hem de teorik olarak toplumun ihtiyaçları doğrultusunda yazılmışlardır. Bu ihtiyaçlar bağlamında tasnif edilen *Sünenu'n-Nesâî*'de de aynı yansımaları görmekteyiz.

Nesâî, yaşadığı toplumda kadınların hakkını gözeten, önem veren ve yaşamıyla buna örnek olan bir şahsiyet olmuştur. Özellikle eşlerine karşı adaletli olması ve onlara eşit bir şekilde davranması buna örnek gösterilebilir. Nesâî'nin yaşamı boyunca dört eşi ile iki cariyesinin olduğu nakledilmektedir. Nesâî'nin eşlerine ve kadınlara verdiği önem *Sünen*'ine de yansımıştır. "Nikah" bölümü dışında İşretu'n-Nisâ (Kadınlarla İyi Geçinmek) ismiyle daha önce kimsenin oluşturmadığı özel bir bölüm açmış ve bu bölümü dört bâb başlığından oluşturmuştur. Mesela kadınlara eşit davranmak, kadınlara iyi davranmak ve onları sevmek adına Hubbu'n-Nisâ (Kadınları Sevmek) adıyla bir bâb başlığı açmış ve burada üç hadis rivayet etmiştir. Söz konusu hadislerden ikisi farklı tariklerle aynı metinden oluşurken üçüncüsü farklı bir hadisten oluşmaktadır. Nesâî bu bâb başlığında Enes b. Malik kanalıyla Hz. Peygamber'in "Dünyada bana kadınlar ve güzel koku sevdirildi, namaz da iki gözümün nurudur"[1237] hadisine yer vererek kadın sevgisine verilen öneme işaret etmektedir.

Kaynaklarda Nesâî'nin eşlerine eşit bir taksim ile paylarını verdiği ve onlara eşit bir şekilde yaklaştığı nakledilmektedir. Nesâînin bu özelliği *Sünen*'inde oluşturmuş olduğu "Bir kocanın hanımlarından bazısına daha fazla meyli" bâb başlığında ve altında rivayet ettiği şu hadis ile belirgin hale gelmiştir: Ebû Hureyre'den rivâyete

---

I, s. 337; Dımaşkī, *Tabakātü ʿulemâ'i'l-hadîss,* II, s. 420; el-Fâsî, *el-ʿİkdü's-semîn,* III, s. 28; Velevî, *Zahîretü'l-ukbâ*, I, s. 18.

[1236] İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LXXI, s. 173; Zehebî, *Siyer*, XIV, 128-129; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, s. 59; Zehebî, *Tabakâtu'l-huffâz*, II, s. 194; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, I, s. 23, 337.

[1237] Nesâî, "İşretu'n-Nisâ", I.

göre, Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Kimin iki karısı olur da birine fazla meylederse ve diğerini de ihmal ederse, kıyamet günü bir tarafı çarpık eğilmiş durumda haşredilir."[1238] Nesâî'nin yer verdiği bu rivayetler, onun toplumun önemli bir kesimi olan kadınların haklarına önem verdiğini göstermektedir.

Bütün toplumların kültüründe müzik ve şarkıya az çok önem verilmiştir. Tanif döneminde Arap kültüründe de çalgı aletleri ve gına önemli bir yer tutmaktadır. Daha önce de değindiğimiz gibi, Araplarda kültürel bir gelenek haline gelen gınayı Hicaz bölgesindeki alimler fazla eleştirmezken, Irak bölgesindeki alimler çalgı aletlerini çalmayı ve dinlemeyi kerih görmüşlerdir. Bu konuda Nesâî'nin gınanın hükmüne dair yaklaşımı *Sünen*'inin "Tahrîmu'd-Dem" bölümünde rivayet ettiği bir hadiste kendini göstermektedir. Evzâî'den nakledilen hadiste Ömer b. Abdulaziz'in Ömer b. Abdulvelid'e yazdığı mektupta onun çalgı aletleriyle eğlenmesinin bidat olduğunu, İslam'da çalgı aletlerinin yerinin olmadığını söylediği nakledilir.[1239] Böyle bir rivayete yer vermesi Nesâî'nin çalgı aletlerinin ve gınanın İslam'daki yerine olan bakışını kısmen göstermektedir.

Nesâî'nin *Sünen*'inde taabbudi hadislerin yanısıra kültürel rivayetler de bulunmaktadır. Hz. Peygamber'den sadır olan hadislerin hepsinin dini olmadığı, bazılarının kültüre dayandığı hususu doğrulanabilir bir gerçektir. Bu sebeple hadis külliyatına alınan birçok hadis arasında hangilerinin dini, hangilerinin kültürel olduğunu belirlemek, sünneti doğru anlamanın ve hadis ile kültür farkı anlayışına sahip olmanın en önemli meseleleri arasında yer alır.[1240] Özellikle "Et'ime", "Eşribe", "Libas" ve "Ziynet" bölümlerinde bu tür rivayetlere sıkça rastlanmaktadır.

Müslümanların hem fiziksel hem de ahlaki olarak taşıması gereken özelliklerin yer aldığı kültürel rivayetler, Nesâî nin eserinde de yer almaktadır. O, diğer hadis alimleri gibi ibadât, muamelât ve ukubâta yönelik rivayetlerin yanı sıra kültürel rivayetlere de yer vermiştir. Mesela bıyıkları kısaltıp sakalları uzatmakla alakalı bâb

[1238] Nesâî, "İşretu'n-Nisâ", II. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, "Nikah", 39; Tirmizî, "Nikah", 42.
[1239] Nesâî, "Tahrîmu'd-Dem", I.
[1240] Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Klavuzu*, Otto Yayınları, Ankara 2020, s. 124.125.

başlığı açmış ve hadis rivayet etmiştir.[1241] Aynı şekilde saç traşı,[1242] saçın taranması,[1243] saç ve sakala kına sürmek,[1244] koku sürünmek[1245] ve buna benzer kültürel rivayetleri de eserine almıştır.

Konu ile alakasının olduğunu düşündüğümüzden Nesâî'nin ravilere olan ictimâî yaklaşımına değinmekte fayda görmekteyiz. Nesâî toplum içerisinde mürüvveti zedelenen ravilerden hadis almamıştır. Nitekim ona göre bir ravinin, içinde yaşadığı toplumun örf ve kültüründe, insani açıdan olumsuz görülen davranışlarda bulunması, o ravinin mürüvvetini zedeler ve böylelerinin hadisleri alınmaz. Bu bağlamda Nesâi, malayani sözler sarfeden, aşırı gülen, oyun oynayan, yollarda ve ayakta işeyen, insanların aleyhinde konuşanları mürüvveti zedelenenler olarak nitelemiştir. Nesâî buna rağmen mürüvveti zedelenen iki raviden hadis rivayet etmiştir. Bunlar Rukbe b. Maskala el-Abdî el-Kûfî (ö. 129/747)[1246] ve Ebu'l-Eş'as el-Basrî Ahmed b. Mikdam'dır (ö. 253/867)[1247]. Nitekim mürüvvetlerinin bozulmasının sebeplerinden biri olarak mîzahçı olmaları öne sürülmüştür. Zira Hz. Peygamber'in mizahçılar hakkında " Sözleriyle bir toplumu güldürmek için konuşup da yalan söyleyen kimseye yazıklar olsun"[1248] buyurduğu rivayet edilmektedir. Netice olarak Nesâî, mürüvveti zedelenen ravilerden hadis alınamayacağını savunduğu halde yukarıda zikrettiğimiz mürüvveti zedelenen iki raviden hadis almıştır.

3.3.3. *Sünen*'de Ücretle Hadis Rivayet Eden Raviler

Sahabe ve tabiîn hadis rivayetinde bulunurken tamamen Allah rızasını gözetmişlerdir. Onlardan sonra gelen selefin çoğunluğu da karşılık beklemeden ilim tahsil etmiş ve kendilerinden sonrakilere aktarmışlardır. Böylece hadis rivayeti asırlarca bu şekilde yayılmış ve günümüze kadar ulaşmıştır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî

[1241] İbn Ömer rivâyete göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bıyıklarınızı kısa tutup sakalınızı uzatınız." (Nesâî, "Ziynet", 2; Tirmizî, "Edeb" 14; Ebû Dâvûd, "Taharet", 29). Zeyd b. Erkam'dan rivayet edilen bir başka hadiste ise Rasûlullah'ın "Bıyığını kısaltmayan biz Müslümanlardan değildir." Buyurduğu nakledilmektedir. (Nesâî, "Ziynet", 2; Tirmizî, "Edeb" 15.)

[1242] Nesâî, "Ziynet", 3.

[1243] Nesâî, "Ziynet", 7.

[1244] Nesâî, "Ziynet", 14.

[1245] Nesâî, "Ziynet", 31.

[1246] Nesâî, "Gusül ve Teyemmüm", 4. Rukbe'nin biyografisi hakkında geniş bilgi almak için bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, I, s. 156; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, IX, s. 219.

[1247] Nesâî, "Menâsiku'l-Hac", 35. Biyografisi hakkında ayrıntılı bilgi almak için bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, s. 70; İbn Ebû Hatîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, s. 78; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî, *Fethü'l-bâb fi'l-künâ ve'l-elkâb,* thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Firyâbî, Mektebetu'l-Kevser, 1417/1996, s. 87.

[1248] Ebû Dâvûd, "Edeb", 88.

talebelerine "benim size karşılıksız ilim öğrettiğim gibi siz de karşılıksız öğretin" sözü herhangi bir ücret ve başka bir menfaat beklemeden yapılan hadis rivayetinin önemine işaret etmektedir.[1249]

Tasnif döneminde hadisleri ücret veya herhangi bir menfaat için rivayet eden muhaddisler olmuştur. Nitekim son dönemde ücretle hadis rivayetine cevaz verebilmek için bazı alimler bunu ücretle Kur'an okumaya kıyas etmeye başladılar. Bu konuda da "Allah'ın kitabı karşılığında alınan ücret, ücretlerin en helal olanıdır"[1250] hadisini delil olarak gören bu alimler, Kur'an tilaveti karşılığında ücret almayı caiz görmüşlerdir. Bazı alimler de ücreti Allah'tan alınacak bir ibadet olduğu için Kur'an tilaveti karşılığında ücret almayı caiz görmemişlerdir. Ayrıca yukarıda zikredilen hadisin Ubâde b. Sâmit'ten (ö. 34/654) nakledilen şu rivayet ile neshedildiğini söylemektedirler: "Ubâde Rasûlullah'a 'Yâ Rasûlullah! Bir adam kendisine yazı yazmayı ve Kur'an okumayı öğretmem karşılığında bir yay hediye etti. O mal değildir. Ben onunla Allah yolunda ok atarım' deyince Hz. Peygamber 'Eğer boynuna ateşten bir halka takılmasını istiyorsan kabul et' dedi."[1251] İbn Hacer bu hadiste nesh olayının olmadığını, bu hadislerin birbirlerini açık bir şekilde neshetmediklerini belirtmiştir.[1252]

Daha önce de belirttiğimiz gibi ücretle hadis rivayetine genel itibarıyla sıcak bakılmamıştır. Ücretle hadis rivayetinin caiz olmadığını düşünenlere göre hadis rivayeti karşılığında ücret almak ravinin mürüvvetini zedeler. Bu husus da ravinin hadisinin reddedilmesine sebep olur. Nitekim Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hatîm er-Râzî, ücret karşılığında hadis rivayet edenlerin hadislerinin alınmayacağını söylemişlerdir.[1253]

Nesâî'nin *Sünen*'inde yer alan ravilere baktığımızda, içlerinden az da olsa bazılarının ücret karşılığında hadis rivayet ettiklerini görmekteyiz. Onun bazı bölümlerde böyle ravilerden hadis aldığı, bazı bölümlerde de almadığı görülmektedir. Mesela Müsned sahibi Ali b. Abdulazîz el-Begavî'den (ö. 286/899) hadis almaktan kaçınmıştır. Begâvî fakir bir muhaddisti. Nesâî onu eleştirmiş ve ondan herhangi bir

[1249] Hatîb, *el-Kifâye*, s. 153-154.
[1250] Buhârî, "Tıb", 33; Müslim, "Selam", 65; Ebû Dâvûd, "Tıb", 19; Tirmizî, "Tıb", 20.
[1251] Ebû Dâvûd, "İcâre", 1.
[1252] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, s. 372.
[1253] Hatîb, *Kifâye*, s. 154.

hadis rivayet etmemiştir.[1254] Begâvî fakir ve muhtaç biri olduğunu belirtmiş, alimler de onun bu mazeretini kabul etmiş ve ücret almasına rağmen ondan hadis rivayet etmişlerdir. Hatta Dârekutnî onun sika ve me'mûn olduğunu söylemiştir.[1255] Ancak Nesâî onun bu mazeretini kabul etmemiş ve bu davranışının onun adaletine zarar verdiğini düşünmüştür. Nesâî muhtemelen Beğavî'nin mal hırsı için aşırıya gittiğini, peygamberlerin varisleri olan alimlerin mala düşkün ve mal toplamak için çabalayan kimseler olmaması gerektiğini düşünmüştür.[1256]

Nesâî'nin bu tavrı, onun tamamen ücretle hadis rivayet edenlerden hadis almadığına işaret etse de durum böyle değildir. Nitekim onun Begâvî gibi mazeret sahibi olanları affetmezken ücretle hadis rivayet eden başka ravilerden hadis aldığı görülmektedir. Onlardan biri Fadl b. Dukeyn'dir (ö. 219/834). Fadl, menfaat karşılığında hadis rivayet eden bir muhaddis idi. Adaleti hakkında da olumsuz herhangi bir şey söylenmemiştir. Nesâî'nin rivayetini *Sünen*'ine aldığı ücretle hadis rivayet eden bir diğer ravi de Yâkûb b. İbrahim ed-Devrâkî (ö. 252/866) Sâhibu'l Müsned'dir. Nesâi onlardan hadis rivayet ettiği gibi onların ücretle hadis rivayet eden raviler olduklarını bizatihi belirtmiştir. Mesela "Taharet" bölümünde Yâkûb b. İbrahim'den naklen Ebû Hureyre yolu ile Hz. Peygamber'den rivayet ettiği "Hiçbiriniz durgun suya idrar yapıp sonra oradan abdest almasın"[1257] hadisinden sonra, Yâkûb'un bu hadisi bir dinar karşılığında rivayet ettiğini belirtmiştir.[1258] Ayrıca Dımaşk muhaddislerinden Hişâm b. Ammâr b. Nusayr es-Sülemî'nin (ö. 245/860) rivayetini de *Sünen*'ine almıştır. Hişâm b. Ammâr'ın her iki sayfa yazı için bir dirhem aldığı nakledilmektedir. Muhammed b. Müslim er-Râzî (ö. 270/884) onun için "bir süreliğine Hişam'ın hadislerini almamaya karar verdim. Çünkü o hadisleri satan birisidir" dediği nakledilmiştir.[1259] Buna rağmen Nesâî *Sünen*'inde ondan hadis rivayet etmiştir. Kütüb-i Sitte'nin diğer müelliflerinin de ondan hadis aldıkları görülmektedir.

Daha öncede belirtiğimiz gibi bazı muhaddisler, çok muhtaç oldukları için ücret karşılığında zorunlu olarak hadis rivayet etmişlerdir. Çoğunluğunun bunu keyfi olarak yapmadıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu durumda olan raviler için ücret almaları

[1254] İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 758; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, I, s. 324.
[1255] Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, III, s. 143.
[1256] Hâdi b. Muhammed, *İmamu'n-Nesâî*, s. 263.
[1257] Buhari, "Vudû'" 73; Ebû Dâvûd, "Taharet", 36; Nesâî, "Taharet", 46.
[1258] Nesâî, "Taharet", 46.
[1259] Zehebî, *Mi'zânu'l-i'tidâl*, IV, s. 303.

ruhsat olarak kabul edilmiştir. Mesela Fadl b. Dukeyn evde birçok kişiye bakmak zorunda kaldığını, fakir biri olduğunu ve bu sebeple hadis rivayeti karşılığında ücret aldığını söylemiştir.[1260] Nesâ'nin Ebû Nuaym gibi ruhsata tabi olan fakir ve muhtaç ravilerden hadis aldığı görülmektedir. Ancak Beğâvî'nın rivayetlerini kabul etmediği görülmektedir. Çünkü ona göre Beğavî bu konuda aşırıya kaçmış, ihtiyacını giderdiği halde bu ruhsatı suistimal etmiştir. Taki bununla İslam edebinden ayrılmıştır. Nesâî onun mürüvvetini ve rivayetlerini eleştirmiş, âlî isnada sahip bir ravi olduğu halde hadislerini almamıştır.[1261]

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığına göre Nesâî'ye göre ravilerde bulunması gereken şartlardan birisi de hadis rivayeti karşılığında ücret almamaktır. Nesâî bu tavrını hadis rivayeti karşılığında ücret almasına ruhsat verilen Begavî için koymuş, onun için bu ruhsatı kabul etmemiş ve ondan hadis almamıştır. Nesâî'nin ücretle hadis rivayet eden ravilere karşı sert tutumunu uygulamadığı görülmektedir. Nitekim o bu hususu eleştirdiği halde ücretle hadis rivayet eden başka ravilerden hadis almış ve *Sünen*'inde bu ravilere yer vermiştir. Bu husus da onun belirlediği bazı şartlara uymadığını göstermektedir.

Nesâî hakkında önemli bir konuya değinmek istiyoruz. Nesâî'nin *Sünenu'l-Kübrâ* eserini Remle emirine ücret karşılığında verdiği yönündeki bazı söylemler delilsiz iddialardır. Nitekim klasik tarih ve rical kitaplarının çoğunda Nesâî'nin bu eserini Remle emirine hediye ettiği geçmektedir. [1262] Hediyenin para karşılığında verilmediği malumdur. Ayrıca Nesâî'nin ücretle hadis rivayet eden ravileri eleştirdiğine baktığımızda onun eserini ücret karşılığında satmadığı ihtimalini güçlendirmektedir.

[1260] İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, VIII, s. 275.
[1261] Zehebî, *Siyer*, XIII, s. 348; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzan*, III, s. 559.
[1262] Suyûtî, *Tedrîb*, I, 102; Tâhir el-Cezâiri, *Tevcîhu'n-nazar*, s. 230;

SONUÇ

Birçok ilmin tedvini gibi hadis ilminin de tedvin ve tasnifi için birçok sebep bulunmaktadır. Hadis edebiyatının oluşumunda hadisleri muhafaza etmek, İslam dinine hizmet etmek, uydurmalara karşı hadisleri kontrol altına almak gibi birçok etkenden söz edilebilir. Bu sebepler hadis tedvini başlamasında rol oynayan sebepler arasında sayılabilir. Hadislerin ve dolayısıyla ilmin kaybolması korkusu, hadis tedvini ile ortadan kalktıktan sonra tasnif sürecine girilmiştir. Hadislerin konumu, dini bir kaynak olarak savunulması, Kur'an'dan sonraki yerinin korunması gibi amaçlarla hadis tasnifi ortaya çıkmıştır. Keza toplumsal ihtiyaçlar göz önüne alınarak hadis eserleri, bâb ve rical sistemi ile oluşmaya başlamıştır.

Hadis edebiyatının teşekkülünde ve gelişmesinde birçok etkenden bahsedilebilir. Burada bu etkenlerden bir kısmına, ilmî ve fikrî yapının yanı sıra sosyo-kültürel hareketler başlığı altında yer vermeyi uygun gördük. Bu bağlamda hadis edebiyatının oluşumunda siyasi, ilmî, fikrî, coğrafî, edebî, felsefî ve farklı kültürel yapıların önemli tesirinin olduğu görülmektedir. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçerken bu unsurların daha çok olumlu yönde tesirleri olmuştur.

İnsan yaşadığı coğrafyanın ikliminden, fiziki yapısından etkilendiği gibi içinde bulunduğu toplumun kültürel özelliklerinden de büyük oranda etkilenir. Aynı şekilde insanın örf ve gelenekleri, giyim, yeme ve içmeleri, farklı kültürlerle ilişkileri ve dini hayatlarının belirlenmesinde içinde yaşadığı coğrafi ve sosyo-kültürel yapı etkili olmuştur. İbn Haldûn ile Batlamyus'un iklim teorilerinde belirtmiş oldukları bu etkenlerin, hadis eserlerinin oluşumundaki etkisi de önemli bir yere sahiptir.

Nitekim tasnif döneminde telif edilen eserlerde geçen coğrafya ve ziraat ile ilgili bir takım rivayetlere bakıldığında, hadis eserlerinin oluşumunda coğrafî yapının etkisi

görülecektir. Bununla beraber toplumu şekillendiren kültürün de bu eserlere yansıdığı bir gerçektir. Özellikle rıhle kültürünün başlaması ile eserlerini telif eden muhaddisler, birçok farklı kültürel yapılara sahip olan toplumlarla tanışmış ve bu farklılıkları da kısmen eserlerine yansıtmışlardır. Böylece farklı kültürlerin rıhle ile olan etkileşimi, hadis eserlerinin oluşumunda kendini göstermiştir.

Hadis eserlerinin tasnif dönemi, Müslümanların fetih ve rıhleler yoluyla farklı medeniyetlerle tanıştığı bir devirdir. Aynı zamanda Hâricîler ve Şîa'nın yanı sıra Kaderiyye, Mürcie, Mutezile, Müşebbihe gibi ideolojik mezheplerin ortaya çıktığı ve yayıldığı bir dönemdir. Şîa'nın Hâricîlerin ile bir alt kolu sayılan İbâdî'lerin ve Mutezile'nin de dolaylı olarak hadis eserlerini şekillendirdiği görülmektedir. Bu tür mezheplerin yayıldığı bölgelerdeki birtakım sosyo-kültürel unsurlar, Sünni bölgelere de sızmış ve dolayısıyla hadis eserlerine yansımıştır. Kimi muhaddisler, hadisleri bu mezheplerin aşırı uç fikirlerinden korumak için reddiye babında bölüm ve bâb başlıkları oluşturmuşlardır. Aynı şekilde hadisçi kesime uygulanan mihne uygulamaları, bu edebiyatı şekillendirmiş ve hadis eserlerini adeta bir savunma kalkanı haline getirmiştir.

Hadis eserlerinin oluşumundaki etkenler arasında ortak İslam Kültürünün ve Fars kültürü ile Hint kültürü gibi farklı medeniyetlerin de dolaylı olarak tesiri olmuştur. Keza kültürle ilişkisinin olduğunu düşündüğümüz Arap edebi ilimler, farklı etnik unsurlar, Şuûbiyye hareketi, toplumsal yapı ve felsefe ilimlerinin hadis edebiyatı üzerindeki tesirlerini araştırdık. Tezde ulaşılan önemli sonuçlardan birisi de hadis alimleri ile Arap edebiyatı uzmanları ve felsefe arasında hem olumlu hem de olumsuz bir ilişkinin varlığıdır. Ancak hadis alimleri edip ve filozoflara ve dolayısıyla felsefe ve Arap edebiyatına karşı olumsuz bir tavır sergilemiştir. Bunu da hadis eserlerine bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde yansıtmışlardır.

Tezin ikinci bölümünde ele alınan önemli bir konu da birinci bölümde tespit edilen ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel etkenlerin ale'l-ebvâb ve ale'r-ricâl türü hadis eserlerinin oluşumundaki tesirleridir. Toplumun kainata, geçmişe, geleceğe ve gaybi konulara bakışını şekillendirmek için her konuyu ele alan câmî türü eserler ortaya çıkarılmıştır. Aynı şekilde toplumun günlük yaşantılarını idame ettirebilmeleri için pratik ihtiyaçlar doğrultusunda sünenler ortaya çıkmıştır.

Öte taraftan Hadis edebiyatının ortaya çıkmasında şekilsel özelliklerin ve bu eserlerin oluşumuna büyük katkısı olan verrâkların önemli etkisi olmuştur. Nitekim bir kitabın yazılması için öncelikle yazıya, yazı için de yazı malzemelerine ihtiyaç vardır. Bu sebeple tasnif döneminde kağıt öncesi yazı malzemeleri olan papirüs, parşömen ve deri, bu eserlere alınan hadislerin muhafaza edilmesini sağlayan malzemeler olmuştur. Ayrıca kağıdın İslam dünyasında yayılması ile günümüzde kullanılan kodeks türü kitaplar telif edilmiş ve hadis eserleri bu şekilde meydana gelmiştir.

Ayrıca Tasnif döneminde telif edilen hadis eserlerinin çoğaltılması ya müstemliler, ya müstensihler ya da verrâklar yoluyla olmuştur. Burada verrâkların önemli bir yeri vardır. Bu bölümde ulaştığımız önemli bir sonuç, tasnif döneminde telif edilen bazı hadis eserlerinin günümüze ulaşmamasında, o kitapların çoğaltılması için yeterli yazı malzemelerinin olmaması etkili olmuştur. Aynı şekilde bazı hadis alimlerinin ekonomik durumları sebebiyle birtakım eserlerini çoğaltamamaları, verrâklara istinsah ettirmek için verecekleri paranın olmaması ve yazı malzemelerindeki pahalılık, bu tür eserlerin çoğaltılmasına engel teşkil etmiştir. Böylece birçok hadis eseri, günümüze ulaşamadan tarih sahnesinden silinmiştir.

Çalışmanın birinci ve ikinci bölümünde tespit edilen sosyo-kültürel hareketlerin ve şekilsel özelliklerin, *Sünenu'n-Nesâî*'nin telifinde, şekillenmesinde, bölüm ve bâb başlıklarının isimlendirilmesinde ve muhtevasının belirlenmesinde önemli tesirleri tespit edilmiştir. Böylece tümdengelim metodu ile hazırlanan çalışmanın bu bölümünde tespit edildiği üzere, Nesâî'nin *Sünen*'inin oluşmasında siyasî, ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel etkenler rol oynamışlardır. Nesâî, yaşadığı dönemin toplumsal ve kültürel alanda pratik ihtiyaçlarına cevap vermek üzere *Sünen*'ini telif etmiştir. Nesâî, yaşadığı dönemde iki defa baskıya maruz kalmıştır. Öncelikle onun devletin bir casusu olduğunu zanneden hocası Hârîs b. Miskîn, onu ilim meclisinden kovmuştur. Ardından Mısır'a giden Nesâî ömrünün son yıllarında Dımaşk'a gitmiş ve orada derlediği *Hasâisu Alî* kitabını okuyunca, Muaviye'ye dair kitap telif etmediği için halk tarafından dövülmüştür. Bu özelliği ile Nesâî, sadece *Sünen*'i değil diğer eserlerini de telif ederken yaşadığı bölgenin siyasî, ilmî ve kültürel yapısından bağımsız yazmamıştır.

Çalışmamızın sonucunda vardığımız bazı önemli sonuçlar ile önemli gördüğümüz birtakım hususlarla ilgili önerilerimizi maddeler halinde sıralamak istiyoruz:

1. Her insan gibi muhaddisler de yaşamış olduğu bölgelerin coğrafi yapısından ve geleneğinden etkilenmiştir. Bu etkilenme kısmen telif ettikleri hadis eserlerine yansımıştır. Özellikle bir muhaddisin içinde yaşadığı bölgenin zirai ürünleri ve bunların kullanımı ile ilgili hususlar çerçevesinde hadis eserlerinin muhtevasını şekillendirdiği görülmektedir.
2. Tasnif döneminde telif edilen birçok eserin günümüze ulaşmamasındaki en önemli sebeplerden birinin ekonomik yapı olduğu sonucuna varılmıştır. Nitekim papirüs, parşömen ve derinin pahalı olması, ayrıca yazı malzemelerini alacak maddi imkanlarının olmaması, muhaddislerin eserlerini istinsah etmelerine engel teşkil etmiştir. Böylece birçok eser istinsah edilmediği için günümüze ulaşmamıştır. Bu sebeple tasnif döneminde muhaddislerin ekonomik durumlarının iyice araştırılması gerekir. Ayrıca neredeyse hiç araştırılmayan hadis verrâklarının da hadis eserlerinin günümüze ulaşmasında etkili oldukları görülmüştür. Bununla beraber verrakların birçok bazı eserlerin günümüze ulaşmamasının müsebbiplerinden oldukları sonucuna da varılmıştır. Bu sebeple Hadis verrâkları ile ilgili detaylı araştırmalar yapılarak birçok eserin günümüze ulaşmamasının sebeplerine veya bu eserlerin isimlerine ulaşılabilir.
3. Bir hadis eserinde âlî isnadın yer almasını sağlayan temel etkenlerden birinin mellifin yaşadığı kültürel çevrenin ilmi anlayışı olduğu sonucuna varılmıştır. Hadis ilmine başlama yaşının bilinmesi en çok muhaddisin âli isnada ulaşması için önemliydi. Çocuk yaşta hadis dinleyen muhaddislerin, ileride âlî isnâdı elde etmelerinin daha kolay olacağı sonucuna varılmıştır.
4. Nesâî'nin de *Sünen*'ini telif ederken yaşadığı bölgenin ilmî, fikrî ve sosyo-kültürel özelliklerinden bağımsız kalmadığı görülmüştür. Nitekim yer yer kendi bireysel özelliklerini de *Sünen*'ine yansıttığı görülmüştür.
5. Nesâî Şiilikle itham edilen bir muhaddistir. Ancak klasik rical eserlerinin yanı sıra Nesâî'nin telif ettiği *Sünen*'ine bakıldığında, kendisinin Şii olmadığına yönelik emarelerle karşılaşılacaktır.

6. Günümüzde yazımı devam eden hadis tarihi ve hadis edebiyatı eserlerinin telifinde rivayetlerin ve hadis eserlerinin sosyo-kültürel yapı ile coğrafî, felsefî, edebî ve iktisâdî yapı gibi ilgili disiplinlerle ilişkisine önem verilmesi, bu konuda hiçbir şeyin hariçte bırakılmaması önemlidir.
7. Hadis edebiyatının oluşumunda önemli etkileri olan siyasî ve ideolojik olguların, ilmî ve fikrî yapının hadislerle ve hadis eserleri ile ilişkisinin iyice tetkik edilerek ve tarihi süreç dikkate alınarak yeniden tanımlanması önem arz eder.
8. Hadis eserlerini tasnif eden muhaddislerin cerh ve ta'dîl durumlarının yanı sıra, toplumsal ve kültürel konumları da göz önünde bulundurulmalıdır.
9. Hadis edebiyatının teşekkülüne etkileri bakımından hadis ve sosyoloji, hadis ve felsefe, hadis ve Arap edebiyatı, hadis ve kültür ilişkisi, daha detaylı bir şekilde araştırılmalıdır. Zira hadis tarihinde bu hususlara çok az değinilmiştir. Bilhassa felsefenin ve tercüme hareketlerinin hadis edebiyatının teşekkülündeki etkilerinin ne olduğu hususu, alanın uzmanları ile birlikte yapılacak çalışmalarda ortaya çıkartılabilir.
10. Çalışmamız *Sünenu'n-Nesâî* ile sınırlandırılmıştır. Ancak Kütüb-i Sitte'nin diğer eserleri başta olmak üzere hadis eserleri için de aynı araştırmalar yapılabilir. Böylece hadis edebiyatının teşekkülünde sosyo-kültürel etkenlerin neler olduğu hususu daha geniş bir çerçevede ele alınmış olunacaktır. Bu araştırmalar hadis tarihi ve edebiyatı çalışmalarına yeni açılımlar getirecektir.

KAYNAKÇA

Aba, Veli. "Nesâî'nin Şiilikle İthamı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt 18, Sayı 1, 2018, s. 167-191.

Abbott, Nâbia, *Studies İn Arabic Literary Papyri I. Historical Text, II Quranic Commentary and Tradition, III Language and Literature*, The Üni. Of Chicago Pross, Chicago s. 1957-1972.

Abdülazîz b. Yahyâ b. Abdilazîz el-Kinânî el-Mekkî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-Reddî 'alâ men kâle bihalki'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1423/2000.

Abdullah b. Vehb, Ebû Muhammed Abdullāh b. Vehb b. Müslim el-Fihrî el-Mısrî, *el-Câmi' Li-bni Vehb Fi'l-Ahkâm*, Dâru'l-Vefâ ty., 1425/2000.

Abdulmecîd, Abdulmecit Mahmûd, *el-İtticahâtu'l-fıkhiyye inde ashabi'l-hadîs,* Mektebetu Hancî, Kahire 1399/1979

Abdulkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark Beyne'l-Fırak,* Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût 1397/1977.

Abdullah b. Abdulmut'i, *el-Verrâkûn ve Eseruhum Fi'l-Hadîs*, Câmiatu'l-İslâmî, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazze 2015.

Abdullatîf b. Muhammed, *Esmâu'l-Kutub*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1403/1983.

Açıkgenç, Alparslan. "Felsefe – Kültür İlişkisi", *19 Mayıs Üniversitesi Dergisi,* Cilt 4, Sayı 1, 1989, s. 34-38.

Agitoğlu, Nurullah, *Hadis ve Bağlam*, Kitabi Yayınevi, İstanbul, 2105.

Agitoğlu, Nurullah. "Kültürel Bağlam Çerçevesinde Sözlü Kültürün Hadislere Etkisi", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 6, Sayı 23, Aralık 2019.

Agitoğlu, Nurullah, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolünde Şerh Geleneği*, Gece Kitaplığı, Ankara 2018.

Agitoğlu, Nurullah. "Dinî İlimlerde Ortak Bir Kavram Olan Mu'cem'in Hadis Tasnif Tarihindeki Yaygın Karşılığı: Ebû Ya'lâ'nın Mu'cem'i Örneği", *Kavramlar ve Kuramlar -Din Bilimleri-*, Aralık 2020, s. 1-14.

Ağırman, Cemal, *Hadis Kaynaklarının Dili*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2019.

Ahatlı, Erdinç, *Kültürümüzde Hadis*, IFAV Yayınları, İstanbul 2020.

Akın, Murat, "Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 17, Sayı 2, 2013 s. 271-295.

Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı; Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik*, Vadi Yayınları, İstanbul trs.

Akyüz, Ali, *Saîd b. Mansûr'un Musannef'inin Yeniden İnşâsı*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1997.

Akyüz, Ali. "Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 11, 2003, s. 161-176.

Akyüz, Hüseyin, *el-Cahız'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Akyüz, Hüseyin. "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Renklerin Dili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı 41, 2014, s. 373-397.

Alî, Cevâd, *el-Mufassal Fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslam*, Dâru's-Sâfî, ty. 2001.

Amîrî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm Bi-Menâkıbi'l-İslâm,* thk. Ahmed Abdulhamîd, Dâru'l-Asâlet, Riyâd 1408/1988.

Apak, Adem. "Şuûbiyye Hareketinin Tarihi Arka Planı ve Tezahürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye" *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, Cilt 6, Sayı 12, 2008, s. 17-52.

Arslan, İhsan, "Ahmed b. Hanbel'in Siyasi Otorite Karşısındaki Tavrı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi,* Cilt 12, Sayı 3, 2012.

Arslan, Hasan, *Hadis Literatüründe Fedâilü's-Sahâbe Türü Kaynaklar ve Nesâî'nin "Fedâilü's-Sahâbe"si*, Şırnak Üniversitesi, Yayımlanmamış Yükseklisans Tezi, Şırnak 2017.

Aslan, Ömer. "Kur'ân Tilavetinde Tecvîd'in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1, 2003, s. 357-372.

Âşıkkutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1997.

Atalan, Mehmet, "Şiî Kaynaklarda Ali b. Ebi Talib ve Fatıma Mushafı", *Dinî Araştırmalar*, Cilt 8, Sayı 23, 2005, s. 93-110.

Atmaca, Veli, *Tarih Boyunca İnanç Tıp İlişkisi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2021.

Atmaca, Veli, "Tıbb-ı Nebevi Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (Bibliyoğrafya Denemesi)", *Hikmet Yurdu*, Cilt 6, Sayı 11, 2013, s. 39-74.

Ateş, Orhan, "İbâzî Edebiyatı (Ebu'l-Kasım Berrâdî ve "er-Risale fi Ba'dı Kütübi'l-İbaziye" Örneği)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 13, Sayı 1, 2011, s. 93-122.

Atik, M. Kemal. Sahîhu'l-Buhârî'deki "Kitabu't-Tefsir"in Özellikleri", *Büyük Türk - İslâm Bilgini Buhâri (811-569) -Uluslararası Sempozyum-*, Kayseri 1996, s. 187-194

Aydın, Mustafa, *İslamın Tarih Sosyolojisi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2015.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, IFAV Yayınları, 8. Baskı, İstanbul 2015.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Meğâni'l-Ahyâr Fî Ricâli Meʿâni'l-Âsâr,* thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1427/2006.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trs.

A'zâmî, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı,* Çev. Hulusi Yavuz, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

A'zâmî, Muhammed Mustafa, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi*, Çev. Ömer Türker, Fatih Serenli, İz Yayıncılık, İstanbul 2018.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sünen'i Ebû Dâvûd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.

Babanzâde, Ahmed Naîm, *Hadis Usulü ve Istılahları*, Ravza Yayınları, İstanbul 2009.

Bağcı, H. Musa, *Hadis Tarihi İlk Üç Asır*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.

Bakan, Tevhid, "Kadı Abdülcebbara Göre Sünnet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, Sayı: 45, 2016, s. 187-213.

Barış, Mustafa Necati, "İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt 21, Sayı 3, Aralık 2017, s. 1873-1904.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1988.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Fütûhu'l-Buldân*, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1408/1988.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât,* thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşıdî, Mektebetu Suvâdî, Cidde 1414/1993.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, *Menâkıbu'ş-Şâfiʿî,* thk. Seyyîd Ahmed Sakar, Dâru't-Turâs, Kâhire 1390/1970.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-Îmân,* thk. Abdulali Abdulhamîd Hamîd, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1423/2003.

Bilen, Mehmet, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

Brockelman, Carl, *Târîhu Edebi'l-Arabî*, thk. Abdulhalîm Neccâr, Ramazan Abdu't, Tevvâb, Dâru'l-Meârif, Beyrut 1297/1977.

Bolat, Emrullah, *Abdullah b. Vehb ve el-Câmi' Fi'l-Hadis Adlı Eseri,* İstanbul Üniversitesi, Yayımlanmamış Yükseklisans Tezi, İstanbul 2015.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Câmiʿu'l-müsnedü's-Sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallāhü ʿaleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru'n-Necât, ty., 1422/2001.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, Sahîhu'l-Buhârî, thk. Mahmud Muhammed Nassâr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1430/2009

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Halku Efʿâli'l-ʿİbâd,* thk. Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Meârifi's-Suûdiyye, Riyad 1398/1978.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Kurretu'l-Ayneyn Bi Ref'i'l-Yedeyn Fi's-Salât*, Thk. Ahmed Şerif, Dâru'l-Erkâm, Kuveyt 1404/1983.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr Fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî,* Dâru'l-Kitâbu'l-İslâmi, ty., trs.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Edebu'l-Müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, Beyrut 1409/1989.

Bulut, Halil İbrahim, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları", *Usûl: İslam Araştırmaları*, Sayı 11, Ocak-Haziran 2009, s. 41-54.

Bulut, Ali, " Sîbeveyh'in Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler", *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi,* Sayı 1, Ocak 2018, s. 115-138.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Mana Yayınları, İstanbul 2019.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dâru Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1423/2002.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbu'l-Heyevân,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Buhalâ,* Dâru'l-Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1419/1998.

Cârullah, Zühdî, *el-Mu'tezile,* el-Ehliye li'n-Neşri ve't-Tavdîh, Beyrut 1974.

Cemâleddîn el-Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî, *Kavâidü't-Tahdîs Min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs.

Cengiz, Mehmet, "Buhârî'nin (ö. 256/870) Fıkhî/Usûlî Kimliği Üzerine Bir Analiz: İcmâ ve Kıyas Özelinde", *Ulum: Dini Tetkikler Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, Aralık 2021, s. 335-362.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi,* Fecr Yayınları, Ankara, 1996.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *et-Temhîd Fî ʿİlmi't-Tecvîd,* thk. Ali Hüseyin el-Bevâb, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1405/1985.

Cezerî, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Lübâb Fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Dâru's Sadr, Beyrut trs.

Clot, Andre, *Hârun Reşîd ve Abbasiler Dönemi*, Çev. Nedim Demirtaş, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2007.

Coşkun, Ali, *Din Toplum ve Kültür – Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*-, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

Cündî, Abdülhalîm, *el-İmâmü'ş-Şâfiî Nâsıru's-Sünne ve Vâzıu'l-Usûl,* Dâru'l-meârif, Kahire 1982.

Cüneyd Eşref İkbal, *el-Adaletu ve'z-Zabtu ve Eseruhumâ Fî Kabûli'l-Ehâdisi ev Reddihâ*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1427/2006.

Cürcânî, Ebû Ahmed b. Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmîl Fî Duafâi'r-Ricâl*, thk. Âdîl Ahmed Abdulmecîd, Ali Muhammed Ma'ved, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1997.

Cüveynî, Ebû Muhammed Rüknü'l-İslâm Abdullāh b. Yûsuf b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Cemʿ ve'l-Fark,* thk. Abdurrahman b. Sellâme b. Abdullah, Dâru'l-Cebel, Beyrut 2004.

Çap, Sabri. "İlk Üç Asırda Diğer Kültür ve Medeniyetlerin Hadis ve Sünnetin Yorumlanmasına Etkileri", *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına),* Cilt 3, Ekim 2019, s. 347-370.

Çakan, İsmail Lütfi *Hadis Edebiyatı- Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri*, IFAV Yayınları, İstanbul 2015, s. 25-26.

Çelebî, Ahmed, *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi*, Çev. Ali Yardım, Damla Yayınları, İstanbul 1976.

Çelik, Celaleddin, "Gökalp'in Bir Değişim Dinamiği Olarak Kültür-Medeniyet Teorisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitütüsü Dergisi*, Sayı 21, 2006.

Çetin, Mesut, *Hadis İlimlerinde Ehl-i Bidʿat Ve Rivâyeti: Ebû Mûaz Ve Abbâd B. Mansur Örneği,* Bingöl Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bingöl 2021.

Çınar, Bayram, *Din-Siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2019.

Çolak, Fatih. "Tecvid İlmi, Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi: Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, Kasım 2012, s. 365-386.

Dabbî, Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekîʿ ed-Dabbî, *Ahbâru'l-Kudât*, thk. Abdulazîz Mustafa el-Merâğî, Mektebetu'l-Medâîn, Riyad 1366/1947.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *İlzâmat Ale's-Sahîhayn*, thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.

Dârımî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl, *es-Sünen*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs.

Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında Arap-Mevâlî İlişkileri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

Demirci, Mustafa, "Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 2, 2004.

Dımeşkî, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdulazîz b. Abdüsselâm ed-Dımeşkî, *Mekâsidu'r-Riâye Li Hukûkillahi Azze ve Celle* thk. İyâd Hâlîd et-Tabâ, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1416/1995.

ed-Dımaşkî, Ebû Abdullah Muhammed b. b. Ahmed b. Abdulhâdî ed-Dımaşkî es-Sâlihî, *Tabakâtu'l-Ulemâi'l-Hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî, İbrahim ez-Zeybek, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1417/1996.

Dihlevî, Abdülazîz b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdirrahîm el-Ömerî el-Fârûkī, *Bustânü'l-Muhaddisîn*, Çev. Ali Osman Koçkuzu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.

Dinçoğlu, Mehmet, *Ebû Dâvûd'un Süneni (Kaynakları ve Tasnif Metodu*), TDV Yayınları, Ankara 2012.

Dineverî, Ebû Hanîfe, *el-Ahbâru't-Tıvâl,* Çev. Zekeriya Akman, Hüseyin Siyabend Aytemür, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.

ed-Dûrî, Abdulaziz, *Abbasiler Tarihi Siyasi, İdari, Sosyal ve Ekonomik Açıdan,* Çev. Kasım Koç, Beka Yayınları, İstanbul 2020.

Ebû Alî, İsmâl b. Kâsım el-Kâlî el-Bağdâdî, *el-Emâlî Fî Lugati'l-Arab,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1398/1978.

Ebu'l-Abbas, Ahmed b. Hâlid b. Muhammed el-Nâsırî, *el-İstiksâ Li-Ahbâri Düveli Mağribi'l-Aksâ*, thk, Câfer en-Nâsıri-Muhammed en-Nâsırî, Dâru'l-Kitâb, 1418/1997.

Ebubekr Ömer Îmân, *İmamu'n-Nesâî ve Kitâbuhu'l-Müctebâ*, Mektebetu'l-Meârif, Riyad 1424/2003.

Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünenu Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut trs.

Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Risâletü Ebî Dâvûd İlâ Ehli Mekke Fî Vasfi Sünenihî*, thk. Muhammed es-Sabbâğ, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut trs.

Ebu'l-Huseyn, Abdulbâkî b. Fâni' Ebu'l-Huseyn, *Mu'cemu's-Sahâbe*, thk. Salâh b. Sâlim, Mektebetu'l-Gurebâ', Medine 1997.

Ebû Gudde, Ebû Zâhid Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr Ebî Gudde el-Kureşî el-Mahzûmî, *Mesʾeletü Halki'l-Kurʾân ve Eseruhâ Fî Sufûfi'r-Ruvât ve'l-Muhaddisîn ve Kütübi'l-Cerh ve't-Taʿdîl,* Mektebetu Matbûâtu'l-İslâmiyye, Beyrut trs.

Ebû Gudde, Ebû Zâhid Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr Ebî Gudde el-Kureşî el-Mahzûmî, *Üç Hadis Kitabının Adı*, Çev. Recep Emin Gül, Davut Tekin, Takdim Yayınları, Ankara 2020.

Ebû Hanîfe, Nu‘mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkhu'l-Ekber*, thk. Muhammed b. Abdurrahman, Mektebetu'l-Furkan, ty. 1999.

Ebû İshak ed-Dımaşkî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkī, *el-Maksadü'l-Erşed fî zikri ashâbu'l-İmâm Ahmed,* thk. Abdurrahman b. Süleyman b. Useymîn, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1410/1990

Ebû Muâz Târık b. İvedullah b. Muhammed, *el-İrşâdât Fî Takviyeti'l-Ehâdîs Bi Şevâhidi ve'l-Mutâbaât*, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire 1417/1998.

Ebu'l-Muzaffer, Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî, *Mirʾâtü'z-Zamân Fî Târîhi'l-Aʿyân,* thk. Muhammed Berekât, Dâru'r-Risâletu'l-Âlemiyye, Dımaşk 1434/2013.

Ebû Nuaym, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakātü'l-Asfiyâʾ,* Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1405/1984.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî, *Kûtü'l-Kulûb*, thk. Âsım İbrâhim, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.

Ebû Ubeyd, el-Kāsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *et-Tuhûr*, thk. Hasan Mahmud Selman, Mektebetu's-Sahabe, Cidde 1415/1994.

Ebû Ubeyd, el-Kāsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *el-Emvâl*, thk. Halil Muhammed Hurras, Daru'l-Fikr, Beyrut trs.

Ebu'l-Vefâ el-Kuraşî, Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Sâlim, *Cevâhirü'l-Madiyye Fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1412.

Ebû Yahyâ el-Kazvinî, Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Dâru's-Sadr, Beyrut trs.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *Kitâbu'l-Harac*, thk. Tâhâ Abdu'r-Raûf Sa'd, Sa'd Hasan Muhammed, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire trs.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *er-Red ʿale's-Siyeri'l-Evzâʿî,* thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Medresetu'n-Nizamiyye, Hindistan trs.

Ebû Zehrâ, Muhammed, *İslamda Siyasi, İktisadi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, Çev. Abdülkadir Şener, Hisar Yayınları, İstanbul, trs.

Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Dâru'l-Fikri'il-Arabî, Beyrut 1378/1958.

Ebû Zür'â er-Râzî, Ubeydullāh b. Abdilkerîm b. Yezîd er-Râzî, *Ebû Zürʿa er-Râzî ve Cühûdühû Fi's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Saîd el-Hâşimî, Mektebetü İbnü'l-Kayyım, Dımaşk 1409/1989.

Elbânî, Ebû Abdurrahmân Nâsırüddîn, *es-Semerü'l-Müstetâb Fî Fıkhi's-Sünne ve'l-Kitâb,* Ğurâs li'n-Neşr, ty. 1422/2001.

el-Esed, Nâsıruddîn, *Mesâdiru Şi'ri'l-Câhilî*, Dâru'l-Meârif, Mısır trs.

Emîn, Ahmed, *Fecru'l-İslam*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976.

Emîn, Ahmed, *Duha'l-İslam*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

Emir es-Sanânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellāh İsmâîl es-San'ânî, *Tavzîhu'l-Efkâr Li-Meʿânî Tenkîhu'l-Enzâr,* thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997.

Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, İstanbul 1999.

Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ Fî Tabakāti'l-Üdebâʾ,* thk. İbrahim es-Sâmerâî, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün 1405/1985.

el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân-Muhammed ez-Zâhî, *el-Fihrist,* Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1403/1983.

Ensârî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî, *el-Bedrü'l-Münîr Fî Tahrîci Ehâdîsi'ş-Şerhi'l-Kebîr,* thk. Mustafa Ebu'l-ğayd – Abdullah b. Süleyman – Yâsir b. Kemâl, Dâru'l-Hicre, Riyâd 1425/2004.

Erdim, Sıdıka Betül. *Hadis Usulünde Çocuk Sahabilerin Rivayeti Meselesi*, Fırat Üniversitesi, Yayımlanmamış Yükseklisans Tezi, Elazığ 2017.

Eren, Mehmet, "Hadis Edebiyatında Mu'cem-Meşyaha Türü Kitaplar (Muhaddislerin Kaynak Eserlerin Korunmasına Yönelik Çalışmaları)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 20, 2005, s. 19-28.

Erman, Uğur, *Hicri III. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Aidiyetlerinin Hadis Rivayetlerine Yansıması,* Dicle Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Diyarbakır 2017.

Erman, Uğur, "Ehl-i Hadîs ve Mu'tezile Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine Dönemin Telifatına ve Sosyal ve Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicri III. Asır)" , *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, 2017.

Ertürk, Mustafa, *Filozof ve Tabib Muhaddisler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Ertürk, Mustafa. "Muhaddislerin Felsefi İlimlere Bakışları ve Filozof Muhaddisler (Hadis İlminde Yeni Bir Kavram Denemesi)", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı 16, 2007, s. 59-84

Erul, Bünyamin. "Tıp İle İlgili Rivayetlerin Değeri", *Adana 2015 Uluslararası İslam ve Tıp (Tıbb-ı Nebevi) Kongresi,* trs.

Erul, Bünyamin. "Hicri II Asırda Rivayet Üslubu (II) Dirayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö.153) el-Câmi'i", *AÜİFD*, Cilt 43, Sayı 1, 2002, s. 57-90.

Erul, Bünyamin, "Ma'mer b. Râşid'in el-Câmi' Adlı Eserinin Kadim Bir Nüshası", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, 1998, s. 125-133.

Erünsal, İsmail E., *Orta Çağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane*, Timaş Yayınları, İstanbul 2018.

Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kūb b. Süfyân b. Cüvvân el-Fesevî, *el-Maʿrife ve't-Târîh,* thk. Halîl el-Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs.,

Fuad, Eymen, *Kitâbul-Arabiyyi'l-Mahtût ve İlmi'l-Mahtûtât*, Dâru'l-Mısriyye, Kahire 1428/2007.

Geylânî, es-Seyyîd Münazır Ahsen el-Geylânî, *Tedvînu'l-Hadis*, Arapçaya Çev. Doktor Abdurrezzak İskender, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000.

Görmez, Mehmet, "Hz. Peygamberi Örnek Almak ve Sünnete Tabi Olmanın Anlamı Üzerine", *Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara, 2005, s. 94-95.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Otto Yayınları, Ankara 2014.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisi Anlama Klavuzu*, OTTO Yayınları, Ankara 2020.

Guraya, Muhammed Yusuf, *Sünnetin Neliği Sorunu*, Çev. Mehmet Emin Özafşar, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2018.

Günaltay, Şemseddin, *Selçukluların Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Sosyal ve Ekonomik ve Dini Durumu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1943.

Hacak, Hasan, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, İstanbul 2014, s. 511-545.

Hâdî b. Muhammed Rûşû, *el-İmâmu'n-Nesâî ve Menhecuhû fi's-Sünen*, Dâru Sahnûn, Tûnus 1437/2016.

Hâkîm en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek ʿAle's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.

Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *el-Emr Bi'l-Maʿrûf ve'n-Nehy ʿAni'l-Münker,* thk. Yahyâ Murad, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Hamîdullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi,* Beyan Yayınları, İstanbul 2010.

Hamîd Seyyîd Hasan Ali, *İtticâhu'l-Fıkhî li'l-İmâmu'n-Nesâi Min Hilâli Sünenihi Fî Dav'i'l-Mezâhib*, Dâru'l-Kelimetu li'n-Neşr, Kâhire 1435/2014.

Hansârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Mûsevî el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât Fî Ahvâli'l-ʿUlemâʾ ve's-Sâdât*, Mektebetu İsmâîliyyân, ty. 2018.

Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Otto Yayınları, Ankara 2018.

Hasan, Hasan İbrahim, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi,* Çev. Komisyon, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1992.

Haskânî, Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hakîm el-Haskânî, *Şevahidü't-Tenzil li-Kavaidi't-Tafdil*, thk. Şeyh Muhammed Bakır el-Mahmûdî, ty. 1411/1990.

Hatalmış, Ali. "İslam'ın İlk Dönemlerinde İdari Hayatta Köle ve Mevali", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 13, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2013.

Hatîb, Muhammed Accâc, *es-Sünne Kable't-Tedvîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1430/2009.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm,* thk. Ed-Dânî b. Münîr, Mektebetu'l Asriyye, Beyrût 1426/2005.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs,* Muhammed Saîd Hatiboğlu, Dâru İhyâu's-Sünne, Ankara trs.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *er-Rhle Fî Talebi'l-Hadîs,* thk. Nûreddîn Itr, Dâru'l-Minhâcu'l-Kavîm, Dımaşk 1440/2019.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmiʿ Li-Ahlâkı'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmiʿ,* thk. Mahmûd Tahhân, Mektebetu'l-Meârîf, Riyad 1403/1983.

Hatiboğlu, Mehmet Said, *Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Otto Yayınları, Ankara 2020.

Hatiiboğlu, Mehmed Said, *Hadis Tedkikleri*, Otto Yayınları, Ankara 2016.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *Meʿâlimü's-Sünen,* Matbaatu'l-Ameliyye, Haleb 1351/1932.

Herevî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhi Mişkâtü'l-Mesâbîh*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1422/2002.

Herevî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker,* Abdulfettah Ebu Gudde, Dâru'l-Erkam, Beyrut trs.

Heysemî, Nüreddin Ali b. Ebibekr el-Heysemi, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbâʿu'l-Fevâʾid*, thk. HüsâmeddÎn el-Kudsî, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire 1914/1994.

Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2021.

Hodgson, Marsall G. S., *İslamın Serüveni – Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*-, Çev. Komisyon, İz Yayıncılık, İstanbul 1993

el-Hilâlî, Ebû Sâdık Süleym b. Kays el-Hilâlî el-Âmirî el-Kûfî, *Kitabu's-Süleym b. Kays el-Hilâlî*, thk. Muhammed Bâkır el-Ensârî ez-Zencânî, Neşru'l-Hâdî, Kum/İran trs.

Hittî, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1989.

Huveynî, Ebû İshâk, *Neslu'n-Nebâl Bi-Mu'cemu'r-Ricâl*, nşr. Ebu Amr Ahmed b. Atiyye, Dâru İbn Abbas, Mısır 1433/2012.

Irâkî, Zeynüddîn Abdurrahîm b. Huseyn, *et-Takyîd ve'l-Îdâh Şerhu Mukaddimetu İbnü's-Salâh*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman, Mektebetu's-Selefiyye, Medine 1389/1969.

Itr, Nûreddîn, *Menhecu'n-Nakd Fî Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1418/1997.

İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-'İlm ve Fazlihî ve Mâ Yenbağî Fî Rivâyetihî ve Hamlihî,* thk. ez-Zuheyrî, Dâru'l-İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1994.

İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmiʿu Beyâni'l-ʿİlm ve Fazlihî ve Mâ Yenbağī Fî Rivâyetihî ve Hamlihî,* Çev. Mahmud Varhan, Ali Yücel, Karınca Yayınları, İstanbul 2015.

İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstîʿâb Fî Maʿrifeti'l-Ashâb,* thk. Muhammed Ali el-Becâvî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1412/1992.

İbn Abdürebbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, , *el-İkdü'l-Ferîd,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1983.

İbn Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkī, *Reddü'l-Muhtâr ʿAle'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullāh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil Fî'd-Duʿafâʾi'r-Ricâl,* thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Ma'ved, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kāsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Gurâme, Dâru'l-Fikr 1416/1995.

İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzîr et-Temîmî, *İlelü'l-Hadîs*, thk. Ali es-Sabbâh, ty. trs.

İbn Ebû Şeybe, Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef Fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, thk. Muhammed Avvâme, ty., trs.

İbn Battâl, Ali b. Halef Abdilmelik el-Kurtûbî, *Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 2003.

İbnü'l-Ca'd, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Ca'd el-Cevherî, *Müsnedu İbnü'l-Ca'd*, thk Âmir Ahmed Haydar, Müessesetu Nâdir, Beyrut 1410/1990.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, Beyrut trs.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mevzûât mine'l-Ehâdîsi'l-Merfûât*, thk. Nureddin Boyacılar, Mektebetu Edvâu's-Selef, Riyad 1419/1998.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, *Kitâbu'l-Mevdûât,* Mektebetu's Selefiyye, Medine 1968.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Menâkıbu İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, ty. 1409.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1985.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Müntehabü Kurreti ʿUyûni'n-Nevâzır Fi'l-Vücûh ve'n-Nezâ'ir*

Fi'l-Kurʾâni'l-Kerîm, thk. Fuâd Abdulmun'im Ahmed, el-Meârid, İskenderiyye trs.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Sıfatu's-Safve,* thk. Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1421/2000.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef Fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr,* thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409/1988.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Kitâbu'l-Îmân*, thk. Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût 1403/1983.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmîl Fi't-Târîh,* thk. Ömer Abdulselam Tedmîrî, Dâru'l-Kutubi'l Arabî, Beyrut 1418/1997.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-Ğâbe Fî Maʿrifeti's-Sahâbe,* Ali Muhammed Ma'ved – Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmiʿu'l-Usûl Li-Ehâdîsi'r-Resûl*, thk. Abdulkâdir el-Arnaût-Beşîr Uyûn, Mektebetu Dâru'l-Beyan, Dımaşk 1389/1969.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, Beyrut, trs.

İbn Hayr el-İşbilî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, *Fehresetü Mâ Revâhü ʿAn Şüyûhihî Mine'd-Devâvîni'l-Musannefe Fî Durûbi'l-ʿİlm ve Envâʿi'l-Maʿârif,* thk. Muhammed Fuâd Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lîsânü'l-Mîzân*, Müesseseü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1406/1986.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine Fî Aʿyâni'l-Miʾeti's-Sâmine,* thk. Muhammed Abdulmun'im Dân, Meclisu Dâiretu'l-Meârifi'l-Osmâniyye, Saydarabâd 1392/1972.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Bi-Şerhi Sahîhu'l-Buhârî, thk.* Muhibbuddîn el-Hatîb, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1379.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâiretu'l-Meârif, Hind/Haydarabâd 1326.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, 1986.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, e*n-Nüket ʿAlâ Kitâbi İbnü's-Salâh,* thk. Rebî' b. Hâdî, Câmiu'l- İslâmî, Medîne, 1404/1984.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2020.

İbn Halfûn, Ebûbekr Muhammed b. İsmâil b. Halfûn, *el-Mu'lim Bişuyûhi'l-Buhârî ve'l-Müslim*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Sa'd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân Ve Enbâʾü Ebnâʾi'z-Zamân Mimmâ Sebete Bi'n-Nakl Evi's-Semâʿ Ev Esbetehü'l-ʿAyân,* thk. İhsan Abbas, Daru's-Sadr, Beyrut 1415/1994.

İbnü'l-Hanbelî, Radiyüddîn, *Kafvü'l-Eser Fî Safvi ʿUlûmi'l-Eser*, nşr. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetu Matbûâtu İslamiyye, Beyrût 1408/1987.

İbn Hayr el-İşbilî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, *Fehresetü Mâ Revâhü ʿAn Şüyûhihî Mine'd-Devâvîni'l-Musannefe Fî Durûbi'l-ʿİlm ve Envâʿi'l-Maʿârif,* thk. Muhammed Fuâd Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1395/1975.

İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z Zeheb Fî Ahbâri Men Zeheb*, thk. Abdulkâdir el-Arnaût – Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1985.

İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî, *Şurûtu'l-Eʾimmeti's-Sitte,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1984.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1986.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *Tabakâtü'ş-Şafiîyyîn*, thk. Ahmed Ömer Hâşim, Mektebetu Sekâfetu'd-Dîniyye 1413/1993.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *el-Muhtasar Fî Ahbâri'l-Beşer,* thk. Hüseyin Mu'nis, Yahyâ Seyyîd Hüseyin, Mektebetu'l-Mütenebbî, Kahire trs.

İbnü'l Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât ʿAlâ Enbâhi'n-Nühât,* thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1402/1982.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu Muhtelifu'l-Hadis*, Mektebetu'l-İslâmî, Müessesetu'l-İşrâk, ty. 1419/1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe, *el-Ma'ârif,* thk. Servet Ukkâşe, Hey'etu'l-Mısriyye, Kahire 1992.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe, *el-İhtilâf Fi'l-Lafz ve'r-Red ʿAle'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe,* thk. Ömer b. Mahmud, Dâru'r-Râye 1991.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenu İbn Mâce,* thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâu Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut trs.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî, *Lisânü'l-Arâb*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1414/1993.

İbn Nâsıruddîn, Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî, *Tavzîhu'l-Müştebih Fî Zabtı Esmâ'i'r-Ruvât ve Ensâbihim ve Elkabihim ve Künâhüm,* thk. Muhammed Nuaym el-Erkisûî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1436/2015.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramadân, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1417/1997, s. 327.

İbn Nukta, Muhammed b. Abdulganî el-Bağdâdî Ebûbekr, *et-Takyîd Li-Ma'rifeti Ruvâtu's-Sünen ve'l-Mesânîd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1987.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî, *Şerhu ʿİlelu't-Tirmizî,* thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün 1407/1987.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb, *Şerhu ʿİlelü't-Tirmizî* thk. Nûreddîn Itr, ty. trs.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs,* Mektebetu'l-Farâbî, ty. 1984.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ ve Mesâ'ilü İbnü's-Salâh Fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs ve'l-Usûl ve'l-Fıkh,* thk. Abdullah Abdulkâdîr, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Beyrut 1407/1986.

İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî, *Târîhu Esmâ'i's-Sikât Mimmen Nukıle ʿAnhümü'l-ʿİlm,* thk. Subhî es-Samerrâî, Dâru's-Selefiyye, Kuveyt 1404/1984.

İbn Ta'zî, Yûsuf b. Ta'zî Berdî b. Abdullah ez-Zâhirî el-Hanefî, *en-Nucûmu'z-Zâhire Fî Mulûki'l-Mısr ve'l-Kahire*, Dâru'l-Kutub, Mısır trs.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn, *Mecmûʿatü'r-Resâ'ili'l-Kübrâ,* thk. Seyyid Muhammed Reşîd Rıza, Lecnetu Turâsu'l Arabî, trs.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmûʿu Fetâvâ* thk. Enver el-Bâz, Âmir el-Cezzâr, Dâru'l-Vefâ, ty. trs.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmûʿu Fetâvâ,* thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine 1425/2004.

İmamoğlu, Abdullah Taha, *Hadis ve Siyaset*, Beka Yayınları, İstanbul 2015.

İnan, Sait, *Hicri Birinci Yüzyılda Hadis Kitabeti (Hz. Peygamber Sonrası)*, Hikmetevi Yayınları, Konya 2021.

İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, *el-Egânî,* thk. Semir Câbir, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs.

İsfahânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî, *Fethü'l-Bâb Fi'l-Künâ ve'l-Elkâb,* thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Firyâbî, Mektebetu'l-Kevser, 1417/1996.

İsferâyînî, Ebû Avâne Ya'kūb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî, *Müsnedü Ebî ʿAvâne,* Dâru'l-Mârife, Beyrut, 1419/1998.

İshak b. Hanbel, Ebû Alî Hanbel b. İshâk b. Hanbel eş-Şeybânî, *Zikru Mihneti'l-İmâm Ahmed b. Hanbel,* thk. Muhammed Nağs, 2. Bsk., ty. 1983.

İsmâil Paşa, İsmail b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ʿArifîn, Esmâʾü'l-Müʾellifîn ve Asârü'l-Musannifîn*, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1951.

İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik,* Dâru's-Sadr, Beyrut 1425/2004.

İşler, Emrullah. "Ülkemizde Arapçanın Telaffuzunda Yapılan Yanlışlar ve Kur'an Ayetlerinde Meydana Getirdiği Anlam Kaymaları", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 17, Sayı 1, 1997, s. 5-18

İbn Tağriberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhire Fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire,* Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1351/1932.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen İbnu'n-Nedîm Kādı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Fazlü'l-İʿtizâl ve Tabakātü'l-Muʿtezile,* thk. Fuâd Seyyîd, Dâru'l Farâbî, Beyrût 2017.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* thk. Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehebe, Kâhire 1416/1996.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî, *eş-Şifâʾ Bi-Taʿrîfi Hukūki'l-Mustafâ,* Dâru'l-Fikr, Beyrut trs.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Meşâriku'l-Envâr ʿAlâ Sıhâhi'l-Âsâr,* Dâru't-Turâs, Beyrut trs.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *el-Gunye*, thk. Mâhir Züheyr Cerâr, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ty. 1402/1982.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik Li-Maʿrifeti Aʿlâmi Mezhebi Mâlik,* thk. et-Tancî, Abdulkadir es-Sahrâvî, Muhammed b. Şerîfe, Saîd Ahmed A'râb, Matbaâtu Fudâle, Mağrib, 1403/1983.

Kahraman, Hüseyin. "Sosyal Değişim Sürecinde Kûfe Hadisçiliği", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 6, Sayı 2, 2006.

Kahraman, Hüseyin, *Kûfe'de Hadis*, Emin Yayınları, Bursa 2016.

Kazan, Ramazan, *Edebî Üslup Açısından Hadis Metinleri*, Nobel Yayınları, Ankara 2013.

Hüseyin Kahraman, *Hadis İlminde İrca ve Mürcii Raviler*, Emin Yayınları, Bursa 2011.

Karahan, Abdullah, *Hadis Ravilerinde Güvenilirlik- Tespiti, İmkanı Hadisin Sıhhatine Etkisi-*, İFAV Yayınları, İstanbul 2018.

Karahan, Abdullah. "Şia'nın Dört Muteber Rical Kitabı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 13, Sayı 3, 2008, s. 309-329.

Kaplan, Doğan. "İslam Mezhepleri Kaynaklarında Hz. Fâtıma: Hz. Fâtıma Mushafı", *Cennet Kadınlarının Seyyidesi Hz. Fâtıma*, ed. Ali Aksu, Sivas Belediyesi Yayınları, Sivas 2017

Karabacek, Joseph Von, *Arab Paper*, Çev. Don Baker, Suzy Dittmar, Islington Books Ltd., London 1995.

Karataş, Mustafa, *Hadis Rivayet Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014.

el-Kattân, Mennâ b. Halîl, *Târîhu Teşrîi'l-İslâmî*, Mektebetu Vehbe, ty. 1422/2001.

Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî el-Hasenî, *er-Risâletü'l-Müstetrafe Li-Beyâni Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Müşerrefe,* Çev. Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-Müstatrefe Li Beyâni Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Müşerrefe*, Çev. Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî el-Kostantiniy, *Keşfü'z-Zunûn ʿAn Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn,* Mektebetu'l-Musenna, Bağdad 1360/1941.

Kaya, Ali, *İlk Dönem Hadis Tartışmaları,* IFAV Yayınları, İstanbul 2018.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kūb el-Buhârî, *et-Taʿarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

Keşmirî, Muhammed Enver Şâh Hüseynî Keşmîrî, *Feyzü'l-Bârî ʿAlâ Sahîhi'l-Buhârî,* thk. Muhammed Bedr Âlim, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.

Keşmirî, Muhammed Enverşâh b. Muazzamşâh el-Keşmirî el-Hindî, *İkfâru'l-Mülhidîn fî Darûriyâdu'd-Dîn*, Meclisü'l-İlmî, Pakistan, 1424/2004.

Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtu'l-Kevserî*, Çev. Ebubekir Sifil, İstanbul 20155.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, *Sünneti Çağa Taşımak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. "Hadis/Sünnet İlminin Yeniden İnşası", *Hadisin Dünü Bugünü ve Yarını Sempozyumu*, 1993.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, el-*Kevâkibu'd-Derârî fF Şerhi Sahihi'l-Buharî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1401/1981.

Khan, Geofrey, "*Arabic Papyri*", The Codicology of İslamic Manuseripts, yay. haz. Yasin Alfurgen, İslamic Heritage Foundation, London 1995,

Koç, Mehmet Akif. "Saîd b. Mansûr'un (ö. 227/842) *Sünen*'indeki Tefsir İçerikli Mevkûf ve Maktû Rivâyetler Üzerine", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu,* Mayıs 2015, s. 243-251.

Koçinkağ, Mansur, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2018.

Koçkuzu, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1983.

Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, AÜİF Yayınları, Ankara 1969.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.

Kohlberg, Etan. "Şii Hadis", *EKEV Akademi Dergisi*, Çev. M. Ali Büyükara, Cilt 2, Sayı 2, Mayıs 2000.

Krech, David, *Cemiyet İçinde Fert*, Çev. Mümtaz Turhan, Devlet Kitapları Yayınları, İstanbul 1971.

Kurtubî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu'l-Vefeyât*, thk. İhsan Abbas, Dâru's-Sadr, Beyrût 1974.

Kurtubî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ Bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs.

Kutluay, İbrahim, *Şia'da Hadis Usulü,* Rağbet Yayınları, İstanbul 2020.

Kutlu, Sönmez, *Selefiliğin Arka Planı –İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*, Otto Yayınları, Ankara 2016.

Kuzudişli, Bekir. "Bölgelere Göre 'Men Kezebe 'Aleyye...' Hadisinin Rivayet Seyri", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, 2008, s. 71-110.

Kuzudişli, Bekir, *Şia ve Hadis*, Klasik Yayınları, İstanbul 2021.

Kuzudişli, Bekir, "Farklı Mezheplerin Hadis ve Sünnet Anlayışı-Şia ve Hadis-", *Hadis –Komisyon-*, ed. Zişan Türcan, Grafiker Yayınları, Ankara 2017.

Kuzudişli, Bekir, *Hadis Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2022.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kūb b. İshâk el-Küleynî er-Râzî, *el-Kâfî Fi'l-ʿİlmi'd-Dîn (Usûlu'l-Kâfî)*, Menşûrâtu'l-Fecr, Beyrut 1428/2007.

Leemhuis, Fred, "Tefsir Geleneğinin Kökleri ve İlk Dönemlerdeki Gelişimi", Çev. İhsan Kahveci, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, 2001.

el-Maarrî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996.

el-Mağribî, Yûsuf b. Ali b. Cebbâre b. Muhammed b. Ukayl b. Sevâde, *el-Kâmîl Fi'l-Kıraât ve'l-Erbâîne Zâidetu Aleyhâ*, thk. Cemâl b. es-Seyyîd b. er-Rufâî, Müessesetü's-Semâ, ty. 1428/2007.

Mağribî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ b. Muhammed b. Abdilmelik b. Saîd el-Mağribî, *Kitâbü'l-Coğrafya*, thk. İsmail el-Arabî, Turâsu'l-Arabî, Beyrut 1400/1980.

Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ, *Ahsenü't-Tekāsîm Fî Maʿrifeti'l-Ekālîm,* Dâru's-Sadr, Beyrût 1991.

Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *Muğnî*, Mektebetu'l-Kâhire, Kahire 1388/1968.

Makrîzî, Takıyuddîn Ahmed b. Ali, *Muhtasaru'l-Kâmil Fi'd-Duafâ,* thk. Eymen b. Ârif ed-Dımeşkî, Mektebetü's-Sünne, ty. 1415/1994.

Malik b. Nebî, *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Sorunu*, Çev. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zâmî, Müessesetü Zâyid b. Sultan, el-İmârât 1425/2004.

Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, thk. M. Zâhid Kevserî, Mektebetu'l-Mea'ârif, Beyrut 1388/1968.

Makdısı, George, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batıda Beşeri Bilimler*, Çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî, Hâdimu'l-Âlem trs.

Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî, *el-Muʿlim Bi-Fevâ'idi Müslim*, Muhammed eş-Şâzilî en-Nefîr, Dâru't-Tunûsiyye 1991.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takī b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr,* thk. el-Hâc Muhammed Bâkır, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1403/1983.

Meğrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdirrahman el-Meğrâvî, *Mevsüatü'l-Mevâkifu's-Selef Fi'l Akîde ve'l-Menhec ve't-Terbiye*, Mektebetü'l-İslamiyye, Kahire trs.

Merginânî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısrî, *el-İnâye şerhu'l-hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs.

Mervezî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfûr el-Mervezî el-Horasânî, *Kitâbu Bağdâd*, Seyyîd İzzet el-Attâr Hüseynî, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire 2002.

Mervezî, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-İlel ve Ma'rifetür'r-Ricâl,* thk. Vasîyullâh b. Muhammed Abbâs, Dâru'l-Hânî, Riyad 1422/2001.

Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ el-Mervezî, *İhtilâfu'l-Fukahâ,* thk. Muhammed Tâhir Hakîm, Edvâu's-Selef, Riyad 1420/2000.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî, *Mürûcü'z-Zeheb ve Meʿâdinü'l-Cevher,* thk. Kemal Hasan Mer'î, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1425 2005.

el-Meydânî, Abdülganî b. Tâlib, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, thk. Mahmud Emin Nevâvî, Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, ty., trs.

Meysun Timurtaş, Sena, "Verrâklığa Dair Bibliyografik Bir Çalışma", *Van İlahiyat Dergisi,* Cilt 8, Sayı 13, 2020, s. 175-192.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl Fî Esmâ'i'r-Ricâl,* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1400/1980.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tuhfetu'l-Eşrâf Bi-Maʿrifeti'l-Etrâf*, thk. Abdussamed Şerefuddîn, Mektebetu'l-İslâmî, ty. 1403/1983.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî, *İkmâlü Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl,* thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed, Ebû Muhammed Üsâme b. İbrahim, el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî, *el-İʿlâm Bi-Sünnetihî ʿAleyhisselâm (Şerhu Sünen-i İbn Mâce),* thk. Kamil Avîde, Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, Suûd 1419/1999.

Mucîruddîn el-Hanbelî, *Enesu'l-Celîl Bi-Târîhî'l-Kuds ve'l-Halîl*, thk. Adnân Yûnus Abdulmecîd, Mektebetu Dendîs, Umman 1420/1999.

Muhammed b. Ali b. Adem b. Musa, *Meşâriku'l-Envâru'l-Vehhâce ve Metâliu'l-Esrâru'l-Behhace Fî Şerhi's-Süneni İbn Mâce,* Darü'l Muğnî, Riyad 2006.

Muhammed b. Mükerrem b. Ali, *Muhtasaru Tarihi Dımaşk li Asâkîr*, thk. Abdulhamîd Murâd, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1404/1984.

Muhammed el-Bağdâdî, Muhammed b. Abdurrahman b. Abbas b. Abdurrahman b. Zekeriyya el-Bağdâdî, *el-Muhlasiyât ve Eczâu Uhrâ Li Ebî Tâhîr el-Mahles,* thk. Nebîl Sâdeddîn Cerrâr, Vizâretu'l Evfâf, Katar 2008.

Muhammed b. Tâhir b. Abdilkādir b. Mahmûd el-Kürdî el-Mekkî, *Târîhu'l-Hatti'l-ʿArabî ve Âdâbuhu,* Mektebetu'l-Hilâl, Mısır 1358/1939.

Muhammed b. Sâdık, *Tedvînü's-Sünnetu'n-Nebeviyye Fi'l-katneyni's-Sânî ve's-Sâlis Li'l-Hicret,* Mecmeu'l-Meliku'l-Fehd, Medîne trs.

Muhsin el-Emîn, Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî el-Emîn el-Hüseynî el-Âmilî, *A'yânu'ş-Şia,* thk. Hasan el-Emîn, Dâru't-Teâruf, Beyrut 1403/1983.

Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabâkâtu'l-Mutezile,* thk. Sûsend Difleşd, Külzâr, Matbaâtu'l-Kâsulikiyye, Beyrut 1380/1961.

Musa, Muhammed Yusuf, "İmam Malik ile Leys b. Sa'd Arasındaki Yazışma", Çev. Abdülkadir Şener, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt 16, 1968.

Mustafa eş-Şak'e, *Menâhicü't-Te'lîf 'İnde'l-Ulêmâil'l-Arab*, Dâru'l-İlm, Beyrut 2004.

el-Musûlî, Ebu'l Ferec Diyâuddîn Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim, *el-Meselu's-Sâir Fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâir,* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1995.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiʿi's-Sağîr*, Mektebetu Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır 1356/1937.

Mürebbî, Mühelleb b. Ahmed b. Ebû Sufre, *el-Muhtasaru'n-Nasîh Fî Tehzîbi Kitâbu'l-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm, Dâru't-Tevhîd, Riyad 1430/2009.

Müslîm b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar Bi Nakli'l-Adli 'an Adli 'an Rasûlillahi Sallallahu Aleyhi Ve Sellem,* thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trs.

Nasiri, Ali. "Şia Hadis Tarihine Genel Bir Bakış", *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, Cilt 3, Sayı 7-8, 2014, s. 137-166.

Nâmî, 'Amr Halîfe, *Dirâsât 'Ani'l-İbâdiyye,* Çev. Mihâil Hûrî, Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, Beyrut 2001.

Nedvî, Seyyid Süleyman, *el-Alâkâtu Beyne'l-Arab ve'l-Hind*, thk. Hasîb er-Rahmân Mucîb en-Nedvî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk trs.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî, *Umdetul-Kitab,* thk. Besâm Abdulvehhâb el-Câbî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1425/2004.

en-Nehrânî, Ebu'l-Ferec el-Muâf b. Zekeriyya b. Yahyâ el-Cerîrî en-Nehrânî, *el-Celîsu's-Sâlihu'l-Kâfî ve'l-Enîsu'n-Nâsihu'ş-Şâfî*, Abdulkerim Sâmî el-Cündî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Hasâʾisu Emîri'l-Müʾminîn ʿAlî b. Ebî Tâlib radıyallāhuʿanh,* thk. Ahmed Meyrîn el-Bulûşî, Mektebetu'l-Muallâ, Kuveyt 1406/1985.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Hasâisü Emîru'l-Mü'minîn Ali ibn Ebî Tâlib*, thk. Ahmed Mîrin el-Belûşî, Mektebetu'l-Muallâ, Kuveyt 1406/1986

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn,* thk. Mahmûd İbrahim Zâyid, Dâru'l-Va'y, Haleb 1396/1976.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenu'n-Nesâî,* thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetu'l-Matbûât, Haleb 1406/1986.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünenu'n-Nesâî*, thk. İmâdu't-Tiyâr, Yâsir Hasan, İzzeddin Dalî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1438/2017.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Seyyid Kesrevî Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1991.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle*, thk. Fâruk Hammade, Müessesetu'r-Risâle trs.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Fedâilü's-Sahabe*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1984.

Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-lugāt,* thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb,* Dâru'l-Fikr, Beyrut trs.

Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim, *Mâ'rifetu Ulûmi'l-Hadîs ve Kemiyyetü Ecnâs*, thk. Doktor Ahmed b. Fâris es-Selûm, Mekteberu Meârîf Lineşr ve Tevdî, Riyad 2010.

Oğur, Necmettin, *Şîa'da Ricâl İlminin Gelişimi ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalar,* Marmara Üniversitesi, Yayımlanmamış Yükseklisans Tezi, İstanbul 2002.

Okuyucu, Nail, *Şafiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2021.

O'leary, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.

Onat, Hasan, "İslamda Yeniden Yapılanma Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Özel Sayı, Ankara 1999.

Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Metis Yayınları, İstanbul 2018.

Ömer b. Rızâ b. Muhammed Râgıb b. Abdulganî ed-Dımaşkî, *Mücemü'l-Müellifîn*, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arâbî, Beyrut trs.

Ömer Îmân Ebûbekr, *el-İmâmu'n-Nesâî ve Kitâbuhu'l-Müctebâ*, Mektebetu'l-Meârîf, Riyad 1424/2003.

Önce, Nergiz, *Mervezî'nin El-Kâfî Adlı Eseri Çerçevesinde İlk Dönem Hanefi Literatüründe Eşribe,* Yayımlanmamış Yükseklisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya 2013.

Önce, Nergiz. "Erken Dönem Hanefî Mezhebi Eserlerinde ve Osmanlı Dönemi Nükûllü Fetvâ Mecmualarında Kitâbu'l-Eşribe", *Usûl: İslam Araştırmaları*, Sayı 15, 2011, s. 91-124.

Önkal, Ahmet, "Araplarda Ensâb İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, 1990, s. 117-132.

Önler, Sami. "Sünen Edebiyatı ve Mekhûl ed-Dımeşkî'nin Sünen'i" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 16, Sayı 27, 2013, s. 227-247.

Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014.

Öz, Ahmet. "İlk Dönem Tefsir Kaynakları", *Uluslararası "İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler" Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Bişkek 2014, s. 101-116.

Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı – Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*-, Otto Yayınları, Ankara 2017.

Özafşar, Mehmet Emin, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Özdemir, Ahmet, *İbadiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' b. Habîb'in Müsnedi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2020.

Özdemir, Ahmet, "Sözlü ve Yazılı Kültür Arasında Hadis Rivayeti", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* Cilt 14, Sayı 77, Nisan 2021.

Özdemir, Ahmet, "İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt 18, Sayı 36, Aralık 2019.

Özdemir, Mehmet Nadir. "Emevîler Döneminde 'Mevâlî'" *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1, Haziran 2020, s. 189-210.

Özer, Salih, *Rivayet Kültürünü Anlamak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021.

Özkan, Halit, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet Ve Hadisin Yeri,* Marmara Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2006.

Özmen, Ramazan, *Hanbelî Usulcülerin Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.

Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.

Özpınar, Ömer, *Şii Hadis Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021.

Öztürk, Mustafa, *Mevâlînin Hadis İlmindeki Yeri,* Yedirenk Yayınları, İstanbul 2012.

Özüdoğru, Bekir, *Hadis, Anlam ve Amel*, İFAV Yayınları, İstanbul 2021.

Pedersen, Johannes, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, Çev. Mustafa Macit Karagözoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2018.

Plantinga, Alvin. "Hür İrade Savunması" Çev. Hüsamettin Yıldırım, *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Cilt 4, Sayı 7, Ocak-Haziran 2011, s. 217-222.

Polat, Selahattin, *Metin Tenkidi*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 2020.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Muhâdarâtü'l-Üdebâʾ ve Muhâverâtü'ş-Şuʿarâʾ ve'l-Bülegâʾ*, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1420/1999.

Râmehürmûzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd el-Fârisî, *el-Muhaddisu'l Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î,* thk. Muhammed Accac el-Hatib, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971.

Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâiretu'l-Meârif, Haydarabâd 1271/1952.

Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebûbekr b. Abdulkâdir el-Hanefî er-Râzî, *Muhtâru's-Sıhâh,* thk. Yûsuf Şeyh Muhammed, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1420/1999.

Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *İlelu'l-Hadîs*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd/Hâlid b. Abdurrahman, Metâbiu'l-Hâmîdî, 2006.

Sâbık, Seyyîd, *Fıkhu's-Sünne*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1397/1977.

Sâbî, Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm b. Hilâl es-Sâbî el-Harrânî, *Tuhfetü'l-Ümerâ' Fî Târîhi'l-Vüzerâ'* thk. Thk Abdülsettar Ahmed Ferrâc, Mektebetu'l-A'yân, Suud 1433/2012.

Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Mustafa Türkî, Dâru İhyâu't-Turâs, Beyrut 1421/2000.

Sağlam, İbrahim, *Müştehir Hadisler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2021.

Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî, *Sünen*, thk. Habîbu'r-rahmân el-A'zâmî, Dâru's-Selefiyye, Hind 1403/1982.

Sallâbî, Ali Muhammed Sallâbî, *Abbasiler Dönemi ve Murabıtlar Devleti,* Çev. Ayhan Ak, Ravza Yayınları, İstanbul 2006.

es-Sâlih, Subhî, Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları, Çev. Mehmet Yaşar Kandemir, IFAV Yayınları, İstanbul 2016.

Sandıkçı, S. Kemal, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis,* Ensar Yayınları, İstanbul 2019.

Schact, Joseph, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1958.

Seâlebî, Muhammed b. Hasan b. el-Arabî b. Muhammed el-Hücvî es-Seâlebî el-Fâsî, *el-Fikru's-Sâmî fî Târîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Fethu'l-Muğîs Bi-Şerhi Elfiyyeti'l-Hadîs Li'l-ʿIrâkī,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *el-Makâsıdü'l-Hasene Fî Beyâni Kesîrin Mine'l-Ehâdîsi'l-Müştehire ʿAle'l-Elsine*, thk. Muhammed Osman el-Hanşet, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut 1405/1985.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *el-Cevâhir ve'd-Dürer Fî Tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer,* thk. İbrahim Bacis Abdulmecid, Dâru İbn Hazm, Beyrut trs.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' Li-Ehli'l-Karni't-Tâsiʿ,* Dâru Mektebetu'l-Hayât, Beyrut, trs.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Buğyetü'r-Râğıbi'l-Mütemennî Fî Hatmi'n-Nesâî,* thk. Abdulazîz b. Muhammed b. İbrahim, Mektebetu'l-Abîkân, Riyad 1414/1993.

Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâʾ ve Kemâlü'l-İkrâʾ,* thk. Mervân el-Atabbe – Muhsîn Harâbe, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Beyrut 1418/1997.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb,* thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-El-Yemânî, Dâiretu'l-Meârif, Haydarabâd 1382/1962.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût,* thk. Halil Muhyiddîn el-Mîs, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000.

Sezgin, Fuad, *Buhari'nin Kaynakları*, Otto Yayınları, Ankara 2019.

Sezgin, Fuad. “Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer b. Raşid'in 'Cami'”, *Türkiyat Mecmuası*, Cilt 12, 1955, s. 115-134.

Sıddîkî, Muhammed Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Tarihi,* Çev. Yusuf Ziya Kavakçı, İrfan Yayınları, İstanbul 1966.

Sibâi, Mustafa, *es-Sünne ve Mekânetühâ Fi't-Teşrîʿi'l-İslâmî*, Mektebetu'l-İslâmi, Dımaşk 1402/1982.

Sibeveyhî, Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1408/1988.

Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahruddîn Seyyîd Muhammed, Mektebetü'r-Rüşd, Beyrut 1422/2001.

Silefî, Ebû Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Silefe, *el-Vecîz Fî Zikri'l-Mücâz ve'l-Mücîz,* thk. Muhammed Hayru'l-Bâkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1411/1991.

Sinanoğlu, Faruk. “Toplumsal Yapının Oluşumu: Din ve Toplum Arasındaki İlişkiler*”, İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, 2015, s. 213-220.

Söylemez, M. Mahfuz, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

Suiçmez, Yusuf, *Şia Hadis Tarihi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Târîhu'l-Hulefâ,* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1952.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tedrîbu'r-Râvî Fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî,* Müessesetu'r-Reyyân, Beyrût 2009.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedrîbü'r-Râvî Fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî,* thk. Ebû Kuteybe el-Firyâbî, Dâru Taybe, Beyrut trs.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-luğa ve Envâihâ*, Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrût 1419/1998.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Buğyetü'l-Vuʿât Fî Tabakâti'l-Luġaviyyîn ve'N-nühât,* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut trs.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1403/1982.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân Fî ʿUlûmi'l-Kurʾân,* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme, Mısır 1394/1974.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Leʾâli'l-Masnûʿa Fi'l-Ahbâri Ehâdîsi'l-Mevzûʿa,* thk. Muhammed Abdulgani Rabih, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâu Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1387/1967.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Zehru'r-Rübâ Ale'l-Mücteba*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Suzan Poşul ve Ertuğrul Görcelioğlu, "Kağıt, Kitap ve Kütüphaneler", *İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi*, Cilt 54, Sayı 2, 2004, s. 83-96

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Ahmed Ömer Haşim, Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, Beyrut 1413/1993.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî, *Muidu'n-Niem ve Mübidü'n-Nikam*, Mektebetu Hancî, Kahire 1367/1948.

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Musa b. Hâlîd el-Ezdî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.

Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Ümm*, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1410/1990.

Şahyar, Ayşe Esra. "Sünen-i Nesâî'de Bir Metin Tenkidi Uygulaması Örneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt 12, Sayı 2, 2014, s. 7-26

Şahyar, Ataullah, "Bid'at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt 12, Sayı 24, Ocak 2013, s. 29-57.

Şakar, Mehmet, "Bidat Ehli Ravinin Rivayetinin Kabulündeki İçtihat Farklılığının Hadis Tenkidine Yansımaları: Abdürraûf el-Münâvî ve Ebü'l-Feyz Ahmed el-Gumârî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 30, Sayı 2, 2021, s. 331-359.

Şâkir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtîsâru Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Muhammed Abdurrezzak Hamza, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.

Şakar, Mehmet, "Bidat Ehli Ravinin Rivayetinin Kabulündeki İçtihat Farklılığının Hadis Tenkidine Yansımaları: Abdürraûf el-Münâvî ve Ebü'l-Feyz Ahmed el-Gumârî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, Cilt 30, Sayı 2, Aralık 2021.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Muhammed Seyyîd Geylânî, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1403/1983.

Şehristânî, Seyyid Ali, *Hadis Kaydının Yasaklanması – Sebepler ve Sonuçlar-*, Kevser Yayınları, İstanbul 2021.

Şeker, Arzu, "Hediye ve Hediye Satın Alma Davranışları", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 21, Sayı 3, Eylül 2019.

Şentürk, Recep, *Toplumsal Hafıza- Hadis Rivayeti Ağı-*, İz Yayıncılık, İstanbul 2018.

Şentürk, Recep, "Hadis Rivayet Sisteminin Sosyolojik Boyutları: Bir Hafıza Zinciri Olarak Din" *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu* 200, İstanbul, 2003.

Şerîf er-Râdî, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Huseyn b. Mûsâ, *Nehcu'l-Belâga*, thk. Muhammed Abduh, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1992.

Şerîfî, Muhammed b. Mustafa, *Muhadarât Fî Târîhi't-Teşriî'l-İslâmî*, Ma'hedu'l-hayat, el-Karâre 2012.

Şeyh Mansûr, Ali Nâsıf, *Tâcu'l-Câmiu'l-Usûl Fî-Ehâdîsi'r-Resûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1433/2011.

Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh, *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh*, Menşûrâtun Cemaâtu'l-Muderrisîn, ty., trs.

Şeyh Tabîb, Ahmed Hatîbe, *Şerhu Kitâbu'l-Câmi Li Ahkâmi's-Siyâm ve A'mâlu Ramadân*, Dâru'l-Hulefâi'r-Râşidîn, ty. 2018.

Şimşek, M. Sait, "Kültürel ve İctimâî Olayların Tefsir Hareketine Tesirleri", *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu,* Bursa 1990, s. 79-84.

Şirbinî, Şemsuddîn Muhammed b. Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc İlâ Maʿrifeti Meʿânî Elfâzi'l-Minhâc,* Dâru'l Mârife, Beyrut 1431/2010.

Şulul, Kasım, "Hadîsin İlk Yazılı Kaynakları veya Takyîdü'l-İlm Meselesi", *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, Cilt 1, Sayı 1, 2015.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *Mu'cemu'l-Kebîr,* thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1404/1983.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *Mu'cemu'l-Evsât*, thk. Târık b. İvedullah b. b. Muhammed, Abdulmuhsîn b. İbrahim, Dâru'l-Harameyn, Kahire trs.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *Mu'cemu's-Sağîr*, thk. Muhammed Şakûr Mahmûd el-Hâc, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985.

et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk,* Dâru't-Turâs, Beyrut 1387/1967.

et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Târîhu't-Taberî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1986.

Tâhir el-Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-Nazar İlâ Usûli'l-Eser,* thk Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetu'l-Matbûatu'l-İslamiyye, Haleb 1995.

Takıyüddîn el-Fâsî, Ebü't-Tayyib Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî el-Fâsî, *el-ʿİkdü's-Semîn Fî Târîhi'l-Beledi'l-Emîn,* thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.

Tarakçı, Muhammet, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt 19, Sayı 1, 2010, s.183-214.

Tatar, Veli. *Peygamber Kıssaları Bağlamında Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu'l-Enbiyâ Bölümünün Değerlendirilmesi,* Yüzüncüyıl Üniversitesi, Yayımlanmamış Yükseklisans Tezi, Van 2019.

Tatar, Veli. "Tasnif Döneminde Hadis Verrakları ve Hadis Edebiyatına Etkileri", *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Haziran 2022, Cilt 5, Sayı 1, 2022, s. 6-20.

Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî, *Hadis Usulü*, Çev. Selman Keleş, Takdim Yayınları, Ankara 2020.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatu Mustafa el-Halebî, Mısır 1395/1975.

Topgül, Muhammed Enes. "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu (Şiilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt I, Sayı 42, 2012, s. 51-52.

Turgay, Nurettin. "Etbâu't-Tâbiîn Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir İlminin Tedvini", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 49, Sayı 4, 2013, s. 33-48

Türcan, Zişan. "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir - *Sahîhu'l- Buharî*'nin Kitâbu't-Tefsir'i Örneği-", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,* Sayı 29, 2010, s. 249-282

Ubeydullah b. Abdurrahman, Ubeydullah b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah b. Sa'd b. Abdurrahman b. Avf, *Hadîsu'z-Zührî*, thk. Hasan b. Muhammed b. Ali, Edvâu's-Selef, Riyad 1418/1998.

Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Mûsiki ve Sema*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018.

Uğur, Mücteba, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-Kebîr,* thk. Abdulmut'i Emîn Kal'ecî, Dâru'l-Mektebetu'l-İlmiyye Beyrut 1404/1984.

Uzundağ, Mehmet Sait, *Kastallânî ve İrşâdü's-Sarî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi,* Ankara Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2012.

Uzundağ, Mehmet Sait, "*İrşâdü's-Sari*'ye Göre Kastallani'nin Kelami Görüşleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt IV, Sayı 7, Ocak 2013, s. 62-89.

Ümit, Mehmet, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 9, Sayı 17, Ocak 2010, s. 101-130.

Ünal, İ. Hakkı, "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve 'Yaşayan Sünnet' Kavramı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar,* Cilt 4, Sayı 4, 1990.

Ünal, Vehbi, "Cemel Vakasının Din Sosyolojisi Açısından Değerlendirilmesi", *Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 2017, s. 147-164.

Üsâme b. ez-Zehrâ, "Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletü Mecmaʿi'l-fıkhi'l-İslâmî,* Cilt 8, Sayı 13.

Üsâme b. ez-Zehrâ, "Vizâretu'l-Evfâk ve şuûnu'l-İslamiyye", *Mevzûâtu'l-Fıkhiyyetu'l-Kevniyye*, Dâru's-Selâsil, Kuveyt 2006.

Varcelânî, *ed-Delîl ve'l-Burhân,* thk. Salim b. Hamed el-Harisi, Vizaretu't-Turâsi'l-Kavmiyye, Umman 1983.

El-Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-Vellevî, *Zahîretü"l-Ukbâ Fî Şerhi'l-Müctebâ*, Dâru'l-Meâric, Riyad 1416/1996.

Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, İstanbul 2010.

Watt, W. Montgomery, *İslami Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelâmı*, Çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yayınları, Ankara 1968.

Watt, W. Montgomery, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür irade ve Kader*, Çev. Arif Aytekin, Bereket Yayınları, İstanbul 2016.

Wensınck, Arent Jan, *The Importance of Tradition for the Study of Islam,* MW, XXI (1921).

Wilson, Joseph, Trigg, *Origen,* Routledge, New York 1998.

Wloten, Garlof Wan, *Emeviler Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akidesi Üzerine Araştırmalar*, çev. M. Said Hatiboğlu, A.Ü.F. Yayınları, Ankara 1986, s. 27-33.

Wouters, A. "From Papyrus Roll to Papyrus Codex. Some Technical Aspects of The Ancient Book Fabrication", *Manuscripts of The Middle East,* No 5, Leiden 1990.

Yafiî, Abdullah bin Es'ad bin Ali bin Süleymân bin Felah el-Yâfiî, *Mirʾâtü'l-Cenân ve ʿİbretü'l-Yakzân Fî Maʿrifeti Havâdisi'z-Zamân*, Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrût trs.

Yahsûbî, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî, *el-İlmâʿ İlâ Maʿrifeti Usûli'r-Rivâye ve Takyîdi's-Semâʿ*, thk. Ahmed Şerif el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.

Yâkûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh, *Târîhu'l-Yaʿkûbî,* Dâru's-Sadr, Beyrut 1995.

Yâkûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh, *Kitâbu'l-Buldân,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1416/1995.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ'*, thk. İhsan Abbas, Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, Beyrut 1993.

Ya'merî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Abdullah b. Muhammed b. Ebi'l-Kāsım Ferhûn el-Ya'merî, *ed-Dibâcü'l-Müzheb Fî Ma'rifeti A'yâni Ulemâi'l-Mezheb,* thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Dâru't-Turâs, Beyrut 1432/2011.

Yardım, Ali, *Hadis II*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1984.

Yıldız, Harun, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2010.

Yolcu, Mehmet. "İlk Dönem Tefsîr Kitapları ve Müellifleri (En-Nedîm'in el-Fihrist'indeki "Tesmiyetu'l- Kutub el-Musannefe fî Tefsiri'l - Kur'ân Adını Taşıyan Listesi Bağlamında)", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt 6, Sayı 2, 2015, s. 53-106.

Yıldırım, Kadri. "İslam Kültüründe Küttâb Eğitimi Üzerine Bir İnceleme", *Diyanet İlmi Dergi,* Cilt 45, Sayı 3, Temmuz-Eylül 2009, s. 125-144.

Yıldırım, Kadri. "Klasik Dönemde Arap Diline Giren Yabancı Sözcükler -Hadisler Bağlamında Bir Örnek-", *Dinî Araştırmalar*, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 13, Sayı 3, 2008, s. 77-96.

Yıldırım, Taner, *Ticaretin Altın Çağı*, İktisad Yayınevi, Ankara 2022.

Yıldırım, Enbiya, *Hadis İlminin İncelikleri*, Ensar Yayınları, İstanbul 2021.

Yıldırım, Enbiya. "el-Hâkim en-Neysâbûrî'nin Şiîlikle İtham Edilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt 57, Sayı 1, 2016, s. 57-84.

Yıldırım, Enbiya. "İbnü'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 10, Sayı 1, Haziran 2006, s. 73-126.

Yusuf Musa, *Târîhu Fıkhi'l-İslâmî*, Dirâsâtu'l-Kânûniyye, Kahire 1954.

Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2018.

Yücel, Ahmet, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi İlk Üç Asır*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2020.

Zeccâcî, Ebü'l-Kāsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ʿUlemâ,* thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1403/1983.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-Aʿlâm,* thk. Ömer Abdulselam Tedmîrî, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut 1987

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *el-Muhtasarü'l-Muhtâc İleyhi Min Târîhi İbni'd-Dübeysî,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İʿtidâl Fî Nakdi'r-Ricâl,* thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1382/1969.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-ʿUlüv Li'l-ʿAliyyi'l-Gaffâr Fî Sahîhi'l-Ahbâri ve Sekīmihâ,* thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdulmaksûd, Mektebetu Edvâu's-Selef, Riyad 1416/1995

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, thk. Zekeriyyâ Umeyrât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *el-ʿİber Fî Haberi Men Ğaber,* thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Muğnî Fi'd-Du'afâ*, thk. Nûreddîn Itr, trs.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Kâşif Fî Ma'rifeti Men Lehu Rivâyetun Fi'l-Kütübi's-Sünne,* thk. Muhammed Avvâme, Dâru'l-Kıble, Cidde 1992.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* Mektebetu Vehbe, I-III, Kahire trs., s. 104-105.

Zehrânî, Ebû Yâsîr Muhammed b. Matar b. Osman, *Tedvînu's-Sünnetu'n-Nebeviyye Neş'etuhu ve Tatavvuruhû Mine'l-Karni'l-Evvel İlâ Nihâyeti Karni't-Tâsii'l-Hicrî*, Dâru'l-Hicre, Riyad 1417/1996.

Zerrinkûb, Abdülhüseyin, *Karname-i İslam İslam Medeniyeti Mucizesi*, Çev. Abuzer Dişkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.

Zeydân, Corci, *İslam uygarlıkları tarihi*, İletişim Yayınları, Çev. Nejdet Gök, İstanbul 2012.

Zeyyat, Habîb. Çev. Muhammed Mücahid Dündar, "Abbasiler Döneminde Muâviye Taraftarlığı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 28, 2013, s. 175-182.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkī, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm, Melâyîn 1423/2002.

Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic, *Tabkātü'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn,* thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Kahire trs.

Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkī b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Muvattâ,* thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, Kahire 1424/2003.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSELBİLGİLER

Adı Soyadı : Veli TATAR

Uyruğu : T. C.

Doğum Yeri ve Tarihi :

Tel :

E-posta :

Yazışma Adresi :

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
	Şırnak Üni. İlahiyat Fakültesi	30.06.2016
	Van Y.Y.Ü. Sosyal Bilimler	29.04.2019
	Pedagojik Formasyon Eğitimi	2015-2016

İŞDENEYİMLERİ

Yıl	Kurum	Görev
2012-2016	İdil İlçe Müftülüğü	İmam Hatip
2016-2019	Şırnak İl Müftülüğü	V.H.K.İ.
2019	Şırnak İl Müftülüğü	Murakıp

YABANCI DİL

Arapça

YAYINLAR

1- Sosyal ve Psikolojik Boyutlarıyla Hac (Kitap Bölümü)
2- Ülkemizde Hacca Gitmeye Engel Olarak Görülen Yanlış İnançlar (Sempozyzum)
3- Sünneti Doğru Anlamada Bir Yöntem: Hadis/Sünnet Ve Kültür Farkı Anlayışı (Et'ime, Eşribe ve Libas Bölümleri Örneğinde) (Sempozyum)
4- Tasnif Döneminde Hadis Verrakları ve Hadis Edebiyatına Etkileri (Makale)
5- Duha'l-İslam Eseri Bağlamında Emeviler ve Abbasiler Döneminde Hadis (Kitap Bölümü)